Кириллин В. М.

ПРЕДАНИЕ О ТИХВИНСКОЙ ИКОНЕ БОГОМАТЕРИ «ОДИГИТРИЯ»: ТЕКСТОЛОГИЧЕСКОЕ И ИСТОРИКО-ЛИТЕРАТУРНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ

(*журнальный вариант книги*)

Введение

В книжном наследии Древней Руси до сих пор остается очень мало и плохо исследованным целый ряд весьма популярных когда-то жанровых форм литературного творчества – таких, например, как гимнография, сказания о монастырях, о почитаемых рукотворных предметах. Среди последних заметно выделяется довольно распространенная в средневековых европейских литературах (в частности, в древнерусской) жанровая группа сказаний об иконах, на актуальность и научную значимость изучения которой обратил в свое время серьезное внимание крупный советский ученый, академик Д. С. Лихачев[1]. Эти произведения были необычайно популярны среди книжников Древней Руси, о чем можно судить по знаменитой картотеке Н. К. Никольского: в ее алфавитном списке содержится 1158 карточек одних только русских, оригинальных, сказаний об иконах[2]. Из них подавляющее большинство представлены произведениями, посвященными иконам Пресвятой Богоматери. Однако в отечественной медиевистике существует пока, к сожалению, немного специальных историко-филологических исследований текстов указанного содержания[3]. Более того, определенным образом Запад нас опередил. Так, еще в 1990 г. немецкий исследователь

Андреас Эббингхаус опубликовал монографию, обобщив в ней известные материалы о чтимых на Руси богородичных иконах[4], а вслед за ним очень скоро его же соотечественник Иван Бентчев издал весьма полную библиографию на ту же тему[5]. В последнее время, правда, в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» (СККДР) опубликованы статьи справочного характера, в какой-то мере восполняющие упущения современной науки и содержащие необходимые исходные сведения о произведениях, повествующих о чтимых древнерусских иконах — Абалацкой[6], Ватопедской[7], Владимирской[8], Выдропусской[9], Гребневской[10], Иверской[11], Колочской[12], Курской-Коренной[13], Оранской[14], Святогорских[15], Страстной[16], Тихвинской[17], Толгской[18], Федоровской[19], Шуйской[20] и др. Так что фундамент для дальнейшего развития означенной сферы знания вполне подготовлен.

Причины отмеченной выше высокой популярности сказаний о богородичных иконах в общем ясны. Ведь с самых апостольских времен православные христиане поклоняются Пресвятой Владычице и Приснодеве Марии как Избраннице Бога Отца, как той, в которой соитием Святого Духа вселился Бог Сын, от которой родился в мир Господь Спаситель и совершенный Человек Иисус Христос, заботами которой Он возрастал и о которой сам затем явил превечную заботу в своем последнем воздыхании на Кресте, которая, наконец, и в дивном успении своем стала по благодатной близости к Богу превыше Херувимов и преславнее Серафимов. Уже первые последователи Благовестителя почитали Его Пренепорочную Матерь своей небесной помощницей, покровительницей христиан и заступницей за все человечество перед Праведным Судией[21]

Память о Пречистой Богородице, помимо новозаветных текстов, увековечена разнообразно. В многочисленных историографических и апокрифических сочинениях был осмыслен Ее жизненный путь и посмертное служение; в богословских трактатах, соборных определениях, поэтических речах, молитвенных, стихословных или песненных гимнах были выработаны и сформулированы разные аспекты учения Церкви о Ней. В Ее честь установлены значимые для христианской жизни праздники, во имя Ее освящены многие храмы, Ее облик запечатлен на бесчис-

ленных иконах, многие из которых прославились как чудотворные. И очевидно, что это сопряжено не только с тем духовным значением, которое придается Приснодеве Марии в религиозной жизни христиан, но и с тем необыкновенно ярким впечатлением от Ее личности, которое вызывала Она у видевших и знавших ее современников. Согласно церковному преданию, об исходившей от Нее необыкновенной духовной силе весьма восторженно отзывался еще святой Дионисий Ареопагит († 96 г., 3 октября)[22], позднее святой Григорий Неокесарийский († ок. 266–270 гг., 17 ноября)[23], святой Амвросий Медиоланский († 397 г., 7 декабря)[24], святой Иоанн Дамаскин († ок. 780 г., 4 декабря)[25] и многие другие отцы Церкви.

Их благоговейным характеристикам вполне соответствует словесный портрет Молитвенницы и Заступницы за род христианский, составленный, правда, лишь в XIV столетии константинопольским патриархом Никифором Ксанфопулом (Каллистом): «Во всех вещах, – писал он, – она была честна, говорила немногое и необходимое; была внимательна и приветлива, всем честь и почитание воздавала. Роста была среднего, а по словам некоторых, несколько больше среднего. Свободою пристойного слова в отношении ко всякому человеку пользовалась без смеха, без смущения и особенно без гнева. Лицо ее было пшеничного цвета, волосом светлоруса, живые глаза со зрачками как бы оливкового цвета. Брови имела крутые и изрядно черные, нос довольно длинный, губы розовые, полные приятности во время разговора; лицо не круглое, но слегка продолговатое, руки и персты длинные. Она была скромна, не притворна, не предавалась изнеженности, предпочитала смирение. Одежды естественных цветов с любовию носила, о чем и доныне свидетельствует священное главы ее покрывало. Вообще сказать, во всех делах ее присутствовала великая божественная благодать»[26].

По преданию Церкви, собственно иконография Пресвятой Богородицы, соответственно Ее почитанию, также восходит к апостольским временам. Однако совсем ранние иконографические подтверждения этому, к сожалению, отсутствуют. Древнейшими среди них, сохранившимися до нашего времени, считаются фрески из римских катакомб, посвященные истори-

ческим сюжетам: рождеству Христову и поклонению волхвов. Самые смелые ученые датируют их рубежом II–III вв.[27] Лишь к IV–V столетиям относятся наиболее ранние лицевые изображения Пречистой Девы Марии в функции моленных икон[28]: поясные, в рост и с Превечным Младенцем на руках – прототипы распространившихся позднее в Византии и славяно-русском мире образов Богородицы Оранты (Молящаяся), Одигитрии (Путеводительница), Элеусы (Умиление).

Предание о возникновении изображений Матери Божией в апостольское время подтверждается и литературными свидетельствами, правда, тоже относительно поздними. В частности, создание нескольких таких прижизненных портретов приписывали святому евангелисту и апостолу Луке[29] Увидев один из них, Пренепорочная Дева будто бы, вспомнив свое прежнее пророчество, сказала: «**Отнынѣ ублажатъ мѧ вси роди!**» – и затем добавила оставшееся в веках благословение: «**Благодать моѧ съ сею иконою да будетъ!**»[30] Вообще благочестивая вера христиан связала с художественными трудами Луки немало чудотворных икон Богородицы. Таковые почитались в Палестине, Греции, на Кипре, в Италии, Испании, Польше, Грузии, Болгарии, Сербии и, конечно же, в России. Однако, хотя тенденция приписывать апостолу от семидесяти тот или иной образ Приснодевы Марии была весьма широко распространена в христианском мире, самое раннее документальное известие на эту тему относится, согласно средневековым представлениям, только к VI в. и принадлежит византийскому историку Феодору Чтецу († ок. 530 г.). Последний будто бы утверждал в своей церковной истории, что в середине V в. (вероятно, в 453 г.) в Константинополь из Иерусалима вдовой императора Феодосия Младшего Евдокией к императрице Пульхерии была прислана чтимая икона Пресвятой Богоматери с Младенцем письма евангелиста Луки и затем помещена в церкви «Одигон» (греч. *των ʽοδηγών* – ‘церковь проводников, поводырей’) и названа «Одигитрией» – в воспоминание о прозрении перед ней двух слепцов, чудесно приведенных к ней самой Девой Марией, а также «Влахернской», или «Влахернитиссой», поскольку указанный храм располагался в константинопольском районе «Влахерны». Этот образ был чтим в Византии в течение всего существования государства,

причем как святыня чудотворная, исключительно значимая и в религиозной, и в политической жизни страны. Правда, справедливости ради следует указать, что в Византии под наименованием «Влахернитиссы» было известно несколько связанных с Влахернским храмом чтимых моленных образов Богоматери, причем разных иконографических типов, так что вовсе не исключен контаминированный характер предания о Влахернской «Одигитрии» Но как бы то ни было, согласно вере «ромеев» в личное покровительство Пречистой Матери Божией над Константинополем и Византией в целом с какой-то из святынь под таким названием связаны были важнейшие церковные обряды и дворцовые церемониалы. По молитве перед ней, византийская столица была чудесно ограждена от захвата аваро-персидскими варварами в 626 г., и в память об этом избавлении утвердился и до сих пор совершается праздник Похвалы Богородице с пением акафиста в пятую субботу Великого поста[31]. Заступлением «Одигитрии» византийская столица еще дважды – в VII и VIII столетиях – спасалась от нашествия иноплеменных и иноверных Этот овеянный славой образ чудесно пережил смуту иконоборческой эпохи (726–842 гг.) и тяготу католического владычества в Константинополе (1204–1261 гг.), но, к сожалению, после XIV столетия известия о нем исчезают, и дальнейшая его судьба неведома. В старину рассказывали, что после взятия Константинополя турками в 1453 г., он был отправлен на Афон, а ровно два столетия спустя прислан в Россию в качестве дара царю Алексею Михайловичу Но какую бы при этом святыню ни подразумевать, очевидно, что известная под именем «Влахернской» чудотворная «Одигитрия» в продолжение всего ее длительного почитания послужила прототипом для многочисленных изображений Пресвятой Богородицы с Превечным Младенцем на руках.

Предание Церкви хранит память еще одном прижизненном образе Божией Матери. Он прославился в Святой Земле, в городе Лиде, в храме, построенном святыми апостолами Петром и Иоанном в честь Приснодевы: по Ее обетованию, этот образ «самосписася» на одном из церковных каменных столбов. Рассказывали, что благословенный затем лично Пречистой Царицей он почитался в Палестине как чу-

дотворный в течение нескольких веков. В VIII столетии, по повелению будущего константинопольского патриарха Германа, с этого нерукотворенного образа был сделан список, который очень скоро сам прославился дивными деяниями. В эпоху гонений на иконы при византийском императоре Льве Исавре святитель Герман († 740 г., 12 мая), боясь за него, отправил его к святому папе Римскому Григорию II (715–731 гг.), твердому защитнику иконопочитания. В Риме список с Лиддского образа пребывал в соборе святого первоверховного апостола Петра более столетия. Когда иконоборчество в Византии было окончательно побеждено, он чудесно оставил гостеприимный город и был обретен в Константинополе. Святитель Мефодий, патриарх Константинопольский († 847 г., 14 июня) торжественно перенес его в Халкопратийскую церковь Пресвятой Богородицы, и здесь за чудотворной святыней закрепилось название «Римской» Этот образ Приснодевы с Превечным Ее Сыном также широко распространился затем в бесчисленном количестве списков.

Вследствие близкого соседства Византийского государства с Древнерусским, по причине различных, издревле сложившихся контактов между двумя народами, в силу существования в Константинополе русского квартала, под воздействием значительного культурного влияния Византии на Русь русичи были достаточно хорошо знакомы с жизнью своих соседей. Столица империи, наполненная святынями и священными реликвиями, сама по себе служила объектом духовного вожделения, но, кроме того, через нее пролегал путь в Святую Землю и на Афон – удел Неискусобрачной Девы. От ромеев была воспринята христианская вера, знание, идеология, особенности церковного устроения, культурные ценности. Так, например, судя по древнерусским литературным источникам, им хорошо были известны упомянутые выше чудотворные «Одигитрии» Влахернская и Римская. И вполне естественно, что на Руси с вящей теплотой восприняли убеждение в молитвенном и заступническом за род христианский предстоянии Пресвятой Богородицы перед Господом[38] Именно отсюда проистекает в Русской земле особенное почитание Присноблаженной и Пренепорочной Царицы. Вертоградом многоценным распространяются по

Руси посвященные ей храмы и монастыри – Рождественские, Введенские, Благовещенские, Успенские, Покровские. Жемчужными росами молитвенных воздыханий наполняют Русь святые лики Божией Матери. Сколько их, безвестных и прославленных, было и есть в Русской Церкви! Перед сколькими души верующих очищали себя чистой молитвою и получали чаемую помощь от Утешительницы скорбящих, Целительницы болящих, Надежды и Опоры просящих! По, конечно же, неточному подсчету одних только чудотворных образов было явлено в России в разные времена более 460[39]

Одной из самых чтимых в Русской Православной Церкви святынь, несомненно, является икона Пресвятой Богородицы «Одигитрия» Тихвинская[40]. В общих чертах церковно-историческое предание о ней таково. Эта икона – один из древнейших образов Богоматери, созданных святым апостолом и евангелистом Лукой. На Руси она стала известна с конца XIV в., после того как якобы таинственно покинула столицу Византии Константинополь, ровно за 70 лет до его взятия турками, и объявилась в Новгородской земле, где в итоге неоднократного перенесения по воздуху из одного селения в другое окончательно остановилась у реки Тихвинки[41]. В честь такого события местные жители построили здесь деревянную церковь Успения, при этом строительство сопровождалось чудесными знамениями и даже личным «явлением» Богородицы. При церкви образовался Пречистенский погост. Впоследствии Успенский храм трижды сгорал, но всякий раз хранившаяся в нем «Одигитрия» оставалась невредимой. В начале XVI в. великий князь Московский Василий Иванович приказал построить в тихвинском Пречистенском погосте, на месте сгоревшей церкви, каменный храм Успения Богоматери. Вероятно, после московского пожара 1547 г. с Тихвинской святыни был сделан список для Благовещенского собора Кремля[42], в 1551 г. на церковно-земском соборе в связи с рассмотрением вопроса о допустимости изображения на иконах живых людей царь Иван Васильевич поминал икону «**пречистыя Богородица образ в деянии, иже есть на Тихфине**»[43] А в 1560 г. по его распоряжению в Пречистенском погосте был устроен мужской монастырь. С этого времени местная святыня прославилась множеством полу-

ченных перед ней людьми чудесных исцелений. В 1613–1614 гг. Тихвинская Успенская обитель героически выдержала осаду оккупировавших Новгород и его окрестности шведских войск. Эта победа свершилась заступлением Богоматери, «явленная» икона которой хранилась в монастыре. В 1617 г. в деревне Столбово перед одной из копий с этой иконы был заключен мир между Россией и Швецией[44]. Вот основная историческая канва предания о Тихвинской святыне. Как видно, с конца XIV века слава об этой иконе неуклонно росла; множились подаваемые через нее Пречистой Заступницей благодеяния людям – болезным и несчастным, утесняемым и угнетенным[45]; распространялись списки с чудотворного образа и сами прославлялись как чудотворные[46]; воздвигались храмы в честь любимой святыни[47]; предание о ней наполнялось все новыми историческими подробностями.

Соответственно, в древнерусской книжности весьма распространилось и «Ска́зание о Тихвинской Одигитрии». Произведение бытовало в огромном количестве весьма различающихся по составу и содержанию списков, что само по себе говорит о большой любви к нему русских книгочеев. По существу, этот литературный памятник эпохи становления Русского централизованного государства, это историко-легендарное повествование о начале города Тихвина и о его патрональной святыне – «чудотворной» иконе Богоматери – является одним из наиболее типичных и характерных в жанровом отношении древнерусских литературных повествований о богородичных чудотворных иконах. Вот почему настоящая работа посвящена изучению именно данного произведения. Необходимость в ней обусловливается, кроме того, во-первых, отмеченной выше малой степенью научного освоения древнерусских повествований о чудотворных иконах, во-вторых, жанровой типичностью и популярностью собственно «Сказания о Тихвинской Одигитрии», в-третьих, огромным интересом к иконографической истории Тихвинского образа Богоматери со стороны специалистов по древнерусскому изобразительному искусству; наконец, живейшим пробуждением духовного внимания к святыне в современном русском обществе в связи с ее возвращением в Россию из США в июне 2004 г. после 60-летнего отсутствия.

Несомненно, сказания о богородичных иконах, как и большинство других древнерусских и — шире — средневековых литературных произведений, возникали по преимуществу в церковной среде и, естественно, прежде всего, служили интересам Церкви. Тем не менее в этих повествованиях находили отражение и своеобразное преломление конкретные исторические события и специфические особенности жизни древнерусского общества в целом: борьба с иноземными завоевателями, основание монастырей — «сторожей» Русской земли, междоусобные столкновения, избавление «от глада и мора», общественно-политические и нравственно-религиозные искания. В них иконам Пресвятой Богоматери отводилась роль посредников между миром иным и человеком, образы Заступницы Небесной принимали деятельное, «чудесное» участие в жизни грешного мира: конкретной страны, общества, отдельных людей. Повествования подобного содержания основывались обычно на реальных исторических фактах, которые, однако, древнерусскими писателями — в силу присущего им средневекового мировоззрения — могли быть осмыслены лишь в религиозной форме, в форме легенды или благочестивого предания. При этом все же создатели «сказаний» об иконах естественно и, скорее всего, подсознательно стремились к защите частных жизненных интересов тех социальных и культурных слоев общества, к которым они сами принадлежали[18] Ввиду этого понятно, что основная задача, стоящая перед историком литературы, заключается в том, чтобы в каждом конкретном случае раскрыть реальный смысл содержания анализируемого текста, понять тот комплекс идейно-художественных представлений, под влиянием которых он был создан и затем воспринимался, определить его культурно-историческое значение в контексте эпохи и место в процессе общего литературного развития. В рамках данной проблематики и исследуется «Сказание о Тихвинской Одигитрии».

В научный оборот означенный памятник древней русской литературы введен еще в XIX столетии. Одним из его первых интерпретаторов был выдающийся русский славист, филолог и искусствовед, академик Ф. И. Буслаев. Он рассматривал произведение в свете притязаний Новгорода (утратившего к XVI в. былую политическую независимость) на приоритет в

административно-иерархической структуре Русской Церкви сравнительно с другими епархиями московской митрополии, а также в области идеологической – отражающей общее состояние (достигнутый уровень) и развитие (пути и тенденции) духовной жизни русского народа. Именно поэтому «Сказание о Тихвинской Одигитрии» анализировалась исследователем в одном ряду с такими проновгородскими произведениями, как «Видение пономаря Тарасия» и «Сказание о новгородском белом клобуке». Ф. И. Буслаев пришел к выводу, что собственно литературный текст предания о Тихвинской иконе возник в начале XVI в., его составление было инспирировано архиепископом Новгородским Серапионом (1506–1509 гг.), стремившимся утвердить культ местной новгородской святыни – почитаемого в Пречистенском погосте богородичного образа Одигитрии; идейное содержание этого литературного памятника изначально было проновгородским, претензии Новгорода на «духовное превосходство» по отношению к Москве нашли выражение в проводимом в «Сказании» отождествлении Тихвинской иконы с римско-константинопольской святыней иконой «Римляныней», или «Лиддской»[49]

Изложенная точка зрения на литературную историю памятника закрепилось в медиевистике. В современной исторической и литературоведческой науке оно в целом сохраняется без изменений по сей день и воспроизводится в курсах истории древней русской литературы хотя никто из русских и советских ученых после Ф. И. Буслаева не занимался специально ни выявлением всех во множестве сохранившихся списков памятника, ни прояснением на основании их конкретного сравнительно-сопоставительного анализа истории его текста. Правда, в советское время к легенде обращались отечественные ученые К. Н. Сербина[51], И. А. Иванова[52], М. И. Мильчик[53], Г. Р. Попов а также финская исследовательница А. Яаскинен Были даже введены в научный оборот некоторые новые списки «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Однако в своих работах названные специалисты придерживались в целом вышеизложенной интерпретации, используя означенный памятник литературы, к сожалению, лишь как источник для знаний в области социаль-

но-экономической истории, искусствоведения и истории русской архитектуры.

Наиболее обстоятельно литературную историю «Сказания» исследовали И. А. Иванова и А. Яаскинен.

И. А. Иванова – на основании имеющихся в Воскресенской летописи и Никоновской летописи сообщений о явлении иконы на реке Тихвине в 1383 г., двух известных ей списков произведения XVI в. и нескольких списков XVII в. – попыталась конкретизировать первоначальную историю литературного памятника и процесс развития его сюжетно-повествовательной структуры. Она выдвинула предположение, что летописная запись о явлении иконы могла возникнуть в период между 1390 и 1395 гг., то есть была составлена до построения в Тихвинском Пречистенском погосте третьей деревянной церкви. Исследовательница связывает появление этой записи «с усилившимся во второй половине XIV в. интересом к иконам Богородицы Одигитрии, которые получают большое распространение и по-своему осмысляются иконописцами» , а также высказывает догадку, что «сам акт явления образа “Одигитрия” в Обонежской пятине» и затем в Тихвине был «связан именно» с приездом в Новгород в 1382 г. суздальского епископа Дионисия, доставившего сюда благословение и грамоты константинопольского патриарха Нила. По мнению И. А. Ивановой, летописные сведения о Тихвинской иконе сохранялись в неизменном виде до начала XV в., и лишь с 1506 г., при архиепископе Новгородском Серапионе, им стали придавать иное значение. Летописная запись, полагает исследовательница, была переработана в «Сказание» после построения в Тихвине в 1507 г. каменной церкви и благодаря стремлению Серапиона «утвердить» культ Тихвинской святыни. Причем при разработке этого культа Серапион использовал «Сказание о Лиддской иконе», известное ему по списку XIV в., хранившемуся в Троице-Сергиевом монастыре, игуменом которого он был до поставления в 1506 г. на новгородскую кафедру[57] Считая самыми ранними списками «Сказания о Тихвинской Одигитрии» списки XVI в. из библиотеки Троицкой лавры (РГБ, ф. 304, № 188, л. 242–244)[58] и из собрания В. М. Ундольского (РГБ, ф. 310, № 578, л. 141–148 об.), И. А. Иванова полагает, что они, соответственно, содержат и

«раннюю» редакцию исследуемого памятника Сюжетно-повествовательная структура этой последней существенно отличается от структуры поздних редакций «Сказания» по спискам XVII в. Так, по мнению исследовательницы, эпизод перенесения церковного сруба с правого берега реки Тихвины на левый «усложнен» лишь впоследствии, в XVII столетии[60]; эпизод с видением Юрыша, где по ранним спискам «и намека нет на историю с железным крестом», в «Сказаниях» XVII в. начинает занимать центральное место[61]; эпизод о чуде с мастером разработан только в поздних редакциях памятника. Отличия касаются и «предыстории явления иконы на Русь», то есть преданий, отождествляющих образ Тихвинской Богоматери с римскими и византийскими чтимыми святынями. Включение этих преданий в текст «Сказания» «становится обязательным со второй половины XVII в.»[62]

А. Яаскинен в своей монографии также в целом придерживается концепции Ф. И. Буслаева, однако иначе решает проблему происхождения предания о Тихвинской иконе. По ее представлению, история «Сказания» такова.

В 1383 г. для сына Дмитрия Донского князя Юрия Звенигородского «по обещанию» был написан иконописцем Игнатием Греком образ Богоматери «Одигитрии». Исследовательница допускает, что князь Юрий в одну из своих поездок в Новгород в начале XV в. мог оказаться в Тихвине, поскольку последний «находился в месте важных пересечений водных путей». Здесь, в знак княжеской благосклонности, он оставил подаренную ему когда-то икону с тем, чтобы она служила храмовым образом в Тихвинской церкви. Впоследствии имевшаяся на ней надпись Игнатия была уничтожена либо при поновлении иконы, либо в результате действия огня. Когда о подарке князя Юрия в Тихвине забыли, «среди людей могла родиться легенда о сверхъестественном явлении иконы. Вера в эту легенду укреплялась приписываемыми ей чудесами, а чудеса, в свою очередь, способствовали повышению ее престижа и давали материал для оформления литературного текста»[63] С развитием культа Тихвинского образа он был интерпретирован в русском православии как воспринявший функции главной константинопольской святыни – иконы Богоматери «Одигитрии». Его стали счи-

тать палестинским по происхождению, а литературную основу предания о нем нашли в византийской письменности, в легенде о евангелисте Луке[64]

По мнению А. Яаскинен, литературная обработка легенды о явлении Тихвинской иконы представляет собой «продукт церковно-политических тенденций эпохи», отражает «политику translatio imperii» (преемственности власти), связана с теорией «Москва – третий Рим», со стремлением России осуществлять после падения Константинополя в 1453 г. «миссию охранения и защиты православной веры». Несмотря на утрату независимости, Новгород «пытался бороться против этой централизации церковно-политических и духовных сил» с помощью «священного предания и иконографии». В начале XVI в. святитель Серапион, архиепископ Новгородский, включась в идеологическую борьбу своего предшественника владыки Геннадия, «выступил как непреклонный противник великодержавных амбиций Москвы. Он продолжил развитие доказательств идеи translatio imperii»[65] Конкретным проявлением такой политики А. Яаскинен считает посещение Серапионом Тихвина с целью благословения заложенной здесь новой кирпичной церкви, служащей в качестве «Дома Тихвинской Богородицы»[66]. Кроме того, Серапион «создал сказание о явлении последней», смешав «местные предания» о ней с заимствованным из «Сказания о Богоматери Лиддской» «материалом по теории translatio imperii». Что же касается даты явления Тихвинской Одигитрии (в 1383 г.), то она, по мнению исследовательницы, «сохранялась в памяти людей» и восходила к имевшейся когда-то на иконе записи[67]

Таковы выводы И. А. Ивановой и А. Яаскинен – как очевидно, дополняющие друг друга и в целом конкретизирующие литературную историю «Тихвинской легенды». Однако, сколь они ни обстоятельны, их все же трудно признать достаточными, бесспорными и окончательными.

Во-первых, потому, что данные построения опираются на созданную более ста лет тому назад концепцию Ф. И. Буслаева, которая, как выяснилось, не имела под собой прочного источниковедческого и текстологического основания и возникла в результате изучения ограниченного числа списков «Сказания

о явлении иконы Богоматери Тихвинской», составленных в XVII в. и содержащих пространные тексты. А между тем собственно рукописная традиция памятника весьма продолжительна и прослеживается с XVI в.

Во-вторых, хотя адептами Ф. И. Буслаева и были введены в научный оборот некоторые новые списки «Сказания», но все же вопросы происхождения, идейно-функциональной направленности, особенностей бытования памятника, его места и значения в составе древней русской литературы вряд ли можно считать до конца проясненными, поскольку ни один из списков произведения не был специально рассмотрен как литературно-историческое явление, как феномен письменной культуры средневековой Руси; не проведен даже поверхностный сравнительно-сопоставительный анализ известных списков, не выявлены редакции памятника, не обозначены этапы движения его текста; не получили достаточного освещения и такие проблемы, как идейно-стилистические особенности произведения, а также его типологическое и жанровое своеобразие.

Наконец, некоторые моменты традиционной научной интерпретации «Сказания о Тихвинской Одигитрии» уже подвергались сомнению. Так, в 1926 г. тихвинский краевед И. П. Мордвинов, оспаривая мнение Ф. И. Буслаева, утверждал, что рассказы, отождествляющие Тихвинскую икону с римскими и византийскими святынями, в которых последний усматривал обоснование «духовного превосходства» Новгорода над Москвой, являются не «остатком новгородских идей», а «поздним московским наносом»[68] и возникли в XVII столетии, когда «книжники пытались уяснить себе, откуда взялась икона, а монастырь (Тихвинский. – *В. К.*) поощрял крайности их домыслов, нарочито превознося значение своей святыни»[69] Кроме того, И. П. Мордвинов высказал предположение, что известная летописная запись под 1383 г. была «сделана позже, в XV–XVI вв., тихвинцем или по рассказу тихвинца»[70]. К сожалению, он не подкрепил свои соображения конкретным литературно-историческим материалом. Но все-таки его мнение не следует оставлять без внимания. Ведь это первая и притом, что подтверждается нижеследующим изложением, небезосновательная критика концепции Ф. И. Буслаева.

Из сказанного следует, что историко-филологический анализ «Сказания» представляется совершенно необходимым. Возможно, исследование этого интересного произведения, возникшего в переломную — сложную и противоречивую — эпоху истории средневековой Руси, в период объединения вокруг Москвы русских земель и складывания русской государственности нового типа, в период ожесточенных внутренних идейно-политических и религиозных столкновений, поможет по-новому осветить некоторые стороны общественной и культурной жизни Руси XVI столетия.

Действительно, «Сказание о Тихвинской Одигитрии» представляет огромный интерес как исторический источник. Ведь в нем содержатся известия о реально живших когда-то людях; бытовые сцены, ярко характеризующие жизненный уклад и общественную психологию средневековой Руси; наконец, сведения по исторической географии и топонимии, по истории строительства и освоения новгородских земель. Кроме того, если судить по археографическим данным, «Сказание» уже в первой половине XVI в. было хорошо известно среди волоколамских книжников, причем в ранних своих редакциях. Но Волоколамский монастырь, как известно, с конца XV и в XVI столетии играл одну из главных ролей в общественной жизни России; в публицистической деятельности его насельников и единомышленников формировались основные положения идеологии централизованного государства[71]. Отсюда закономерно возникает интерес к произведению как к историко-литературному факту. Спрашивается: что именно в этом памятнике местной новгородской литературы привлекало внимание волоколамских старцев, чем он был интересен им, каким образом они использовали его — только ли в частно-назидательных целях или как идеологическое оружие, имевшее более важное публицистическое назначение? Иначе говоря, какие же конкретно задачи выполняло «Сказание о Тихвинской Одигитрии» и как оно соотносилось с общим характером литературного процесса в XVI в.?

Выяснению этих вопросов и посвящено главным образом предлагаемое исследование. Его основу составили опубликованные мною в разное время статьи на тему литературной исто-

рии «Сказания»[72]. Кроме того, сегодня уже вполне обоснованно можно говорить о научной «тихвиниане» как об отдельной и специальной области гуманитарного знания. Свидетельством тому является осуществленная в октябре 2001 г. международная научная конференция «Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: Иконография – История – Почитание», в которой участвовали богословы, историки, литературоведы, искусствоведы, реставраторы, археографы, – ученые из Москвы, Санкт-Петербурга, Тихвина, Калуги, Пскова, Ярославля, Мурома, Рима, Хельсинки, Бонна, Кракова, Стокгольма. Их частные наблюдения и выводы во многом дополнили предпринятые мной историко-литературные изыскания, но при этом и обнаружили весьма острую нужду как в публикации главных литературных источников, составивших основу почитания чудотворной Тихвинской иконы Богоматери, так и очевидную потребность в научном обобщении всех предпринятых к настоящему времени трудов.

Глава I.
Текстологическое исследование ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии»

§ 1. Вводные замечания

Первоначальное ознакомление с рукописной традицией памятника доказало, что вокруг Тихвинской святыни на протяжении XVI и XVII вв. сложился целый цикл различных в жанровом отношении литературных произведений. Среди них, прежде всего, следует выделить «Сказание о явлении иконы на Тихвине», затем «Повесть об устроении и поставлении Тихвинского монастыря», «Повесть об осаде Тихвинского монастыря», многочисленные рассказы о «чудесах» от образа, похвальные слова, стихотворные и литургические тексты; особую группу представляют тексты, раскрывающие, по удачному выражению И. А. Ивановой, предысторию иконы, отождествляющие ее с византийскими и римскими святынями, например «Сказание новгородских гостей». Все эти произведения во множестве списков бытовали и порознь (в составе различных

сборников), и в совокупности (предположительно с середины XVII в. объединенные в специальные своды, нередко называемые «Книгами о Тихвинской Богоматери»[73]) – и в одинаковой степени не изучены. Однако для историка литературы наибольший интерес представляет все же «Сказание о явлении иконы» как центральный, или основной, текст, к которому примыкали все остальные.

В ходе обследования московских (РГБ, ГИМ, РГАДА) и санкт-петербургских (РНБ, БАН) древлехранилищ выяснилось, что самые древние из сохранившихся списков памятника датируются XVI в. Они содержат наиболее краткие тексты. Начиная с XVII столетия списки, за редким исключением, весьма пространны. Предварительный анализ текстов «Сказания» позволил, во-первых, выявить весьма сложную сеть взаимоотношений между ними, а во-вторых, прийти к выводу о необходимости и целесообразности поэтапного рассмотрения литературной истории произведения. Причем главное внимание должно быть уделено прежде всего проблеме его формирования на протяжении XVI в.

Проблема эта представляется довольно трудной, поскольку, как выяснилось, текст памятника в течение означенного времени активно развивался и в плане содержания и в плане выражения; пополнялся состав воспроизводимых фактов, менялись идейная направленность, композиционная и стилистическая организация материала.

Весь комплекс исторических сведений, сюжетов и тем, которые *втянуло* в себя предание о Тихвинской «Одигитрии» за период своего устного и письменного – в продолжение XVI столетия – бытования, не трудно определить по спискам XVI и начала XVII в. Его составили рассказы:

1) о явлении иконы и построении первой церкви в Тихвинском погосте;
2) о церковных пожарах и чудесном спасении явленной иконы от огня (в текстах «Сказания» эти события либо датированы, либо нет);
3) о построении каменного здания церкви (в большинстве списков это событие датировано 1507 г.);

4) о посещении Тихвина великим князем Василием Ивановичем в конце 1526 г. с целью поклонения местной святыне;
5) о приезде в Тихвин Ивана Васильевича (Грозного) в конце 1546 или начале 1547 г. с той же целью;
6) об основании в Тихвине Успенского монастыря по повелению Ивана Грозного в 1560 г.

Кроме этих конкретных фактов, о которых в списках сообщается с различной степенью подробности, в состав произведения были включены и отступления идейно-политического, догматического и риторико-учительного содержания:

7) рассуждение, в котором Тихвинская икона отождествляется со святыней, исчезнувшей из Константинополя: а) в виде простой ссылки на свидетельство «неких» новгородских гостей и б) в виде небольшой «**повести**»;
8) сравнение Тихвинской иконы с Римской (Лиддской) иконой Одигитрии и др.;
9) историко-ретроспективное отступление на тему безвредного для христианских святынь действия огня с примерами из истории ветхозаветной (неопалимая купина) и древнейшей русской (легенда об испытании Евангелия огнем при крещении русов или куман);
10) отступление об иконопочитании (со ссылками на учителей церкви), в котором Тихвинская икона отождествляется с Влахернской «Одигитрией» и, кроме того, описаны некоторые общерусские святыни, например новгородская икона «Знамение», «Владимирская Богоматерь» и др.

На основании того, какие из перечисленных сюжетно-повествовательных разделов обнаруживаются в составе списков, а также в зависимости от степени их распространенности и порядка распределения в них нарративного материала, можно — конечно же, предположительно (поскольку в дальнейшем вполне возможны поправки и уточнения) — выделить 8 редакций «Сказания» (не считая текста, помещенного в Воскресенской и Никоновской летописях — *Л*[71]), возникших именно в XVI в., во всяком случае, к началу XVII столетия они были уже известны среди древнерусских книжников. При этом главным признаком для определения редакций следует считать текст разделов

1–2 – наиболее устойчивый в фабульном и сюжетно-композиционном отношении, тогда как остальные повествовательные части вариативны композиционно и по составу содержащихся в них сведений. Что же касается стилистических особенностей текстов, то наблюдается их постоянное изменение и развитие.

Редакция *А* содержит разделы 1 и 2. Редакция *Б* – разделы 1–3. Редакция *В* – разделы 1–3 (порядок изложения, как в *Б*), 4 и 7а. Редакция *Г* – разделы 1–2 (порядок изложения, как в *А*), 3–6 и 7а (или 7б), а также сокращенный вариант с разделами 1–4 и 7а. Редакция *Д* – разделы 1–6 и 7б. Редакция *Е* – разделы 1–7б, 8–10. Редакция *Ж* – разделы 1–3, 6 (упоминание) и 8–10. Редакция *З* –разделы 1–4, 8, 9. Начиная с текста *Г*, порядок изложения (композиционная схема) в разделах 1–2, как в тексте *А*.

Думается, прежде всего необходимо проанализировать редакции *А* и *Б*. Ведь их тексты наиболее просты по составу и содержанию и, видимо, отражают древнейшие этапы литературной истории «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Кроме того, они, как выяснилось, послужили повествовательной основой для последующего формирования предания о явленной Тихвинской иконе. Именно эти повествования повлияли на дальнейшее текстуальное развитие исследуемого памятника (между прочим, и на упомянутый рассказ *Л*): текст *А*, главным образом, на сюжетно-композиционную структуру и фактографию предания, текст *Б* – на его хронологическую канву и отчасти также на фактографию. При этом необходимо подчеркнуть: обе редакции лишены были так называемой проновгородской идейной направленности. Следовательно, «Сказание о Тихвинской Одигитрии», если иметь в виду начальные этапы его литературной истории, не должно рассматривать как памятник новгородской сепаратистской идеологии, связанный с борьбой Новгорода против Москвы за первенство в области духовной жизни России. Забегая вперед, отмечу, что и другие, возникшие в XVI столетии литературные версии «Сказания» также были лишены проновгородской тенденциозности. Тем не менее отсюда вовсе не следует, что редакции *А* и *Б* не принадлежали к новгородской литературной традиции. Во всяком случае, как будет показано ниже, их связь с литературной жизнью Руси XVI в. была более сложной.

Означенные версии исследуемого памятника литературы представлены в основном списками XVI в. Однако, прежде чем перейти к их характеристике, необходимо констатировать: тексты обеих по хронологическому и фактографическому охвату событий значительно шире летописного варианта. В последнем имеются общие чтения с редакциями *А* и *Б*, но он содержит лишь часть изложенного в них предания, а именно: рассказ о чудесном шествии иконы по воздуху и окончательном ее явлении на реке Тихвинке, о закладке в Пречистенском погосте первого храма и чуде с тремя венцами, о пожаре первого храма и поставлении второго. Краткость текста *Л* в плане содержания, думается, нельзя рассматривать как свидетельство его древности. Дело в том, что текст *Л* дошел до нас в составе только двух летописных сводов XVI в. – в «Воскресенской летописи», созданной около 1542 г. и известной по нескольким спискам, главным образом 2-й половины XVI в. и в «Никоновской», вернее, в ее последней редакции – «Лицевом своде», а точнее, в «Древнем Летописце» («Царственном», или «Остермановском II» – БАН, 31.7.30, л. 186–188 об.), который по водяным знакам датируется 1570–1580 гг.[76], однако согласно другому мнению, «создан не позднее 1560 года»[77]

Вот что он представляет собой: «**В начале явлениа иконы, образа Пречистые, иже есть ныне на Тихвине. Того же лета** (6891. *В. К.*) **явилася икона, образ пречистые Богородица Одигитрие, въ области Великого Новагорода, въ Обонежской пятине, на Ояти, в Выченицах, сто верст от града. А того никто же весть, откуду явилася. И бысть от тоа иконы, Пречистыа образа, чюдеса многа. И ту поставиша церковь въ имя Рожество святыя Богородица. И не по мнозе времени оттоле сошла невидимо да явиласа на Кожеле, оттоле двадесять верст, на Кукове горе. И на том месте поставиша церковь въ имя Покров святыа Богородица. И оттоле явилася на Тихвине, над рекою, на горе, икона, образ Пречистые, на въздусе. И събрашеся множество народа на великое чюдо то, и на том месте, на горе, заложиша церковь, три венцы, во имя честнаго ея Успения. И к нощи разыдошася людие по домом, на утрия же приидоша на то место и не обретоша ничто же, а струб церковный и икону узреша на другой стране реки Тихвины. И ту свръшиша церковь. И оттоле начат**

быти у пречистые Богородица на Тихвине велиа чюдеса верою приходящим. И стоя церковь и образ на том месте седмь лет, и згоре та церковь от свещи, а чюдотворную икону обретоша не-врежену. И поставиша ину церковь»[78].

Вероятно, составители «Лицевого летописного свода» заимствовали этот текст из «Воскресенской летописи». Откуда он попал в последнюю – с точностью пока не установлено. Но в известных на сегодня более ранних летописных сводах, общерусских и местных, в том числе и новгородских, его нет, как нет даже простого упоминания о явлении иконы в виде погодной записи (я не принимаю во внимание запись, имеющуюся в «Новгородской 3-й летописи»: «**В лето 6891. Во области Великого Новаграда, нарицаемой Тихфине, явилася икона пречистыя Богородицы и приснодевы Мария, с превечным младенцем на руку свою**»[79], поскольку данный свод создан лишь в конце XVII в.). Отсюда естественно предположить, что сведения о Тихвинской иконе были включены в текст летописи поздно, при составлении в XVI в. единого общерусского свода. Возможно, источником для них послужило «Сказание о Тихвинской Одигитрии». Такое предположение, как будет показано ниже, подтверждается текстологически.

§ 2. Редакция А

Редакция *А* выявлена пока что в четырех списках.

1) Список ИВ-535 в сборнике-конволюте 2-й четверти XVI в. (РГБ, собрание Иосифо-Волоколамского монастыря /ф.113/, № 535, в 8-ю долю, полуустав[80], л. 387 об. – 390 об.), который, согласно монастырской описи 1545 г., принадлежал известному волоколамскому старцу Ионе Голове Пушечникову[81] Тетрадь, содержащая интересующий нас текст, датируется по филиграни 2-й половиной 20-х – началом 30-х гг. XVI в.[82]

2) Список ИВ-414 в сборнике-конволюте 2-й четверти XVI в. (РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 414, в 8-ю долю, полуустав[83], л. 235 – 241 об.). Список снабжен записью по нижнему поле в его начале и конце: «**Г[осу]д[а]рю моему дwброму** (л. 235) **грѣшныи Васюкъ начерта Борзобогатwв** (л. 241 об.)». Вероятно, в ней упомянут ученик владельца книги инока Волоколамского монастыря Галактиона. Судя по читаю-

щейся в сборнике «Пасхалии» на 1542/43–1592/93 гг. (л. 219–235), он составлен не позднее 1543 г. Но и не ранее 1528 г., поскольку в этой же тетради находится «Сказание о Лоретской Богоматери» (л. 156 – 161 об.)[84], текст которого[85], как известно, был привезен в Москву из Рима в июне 1528 г. русским послом Еремеем Матвеевичем Трусовым.

3) Список Ув-1776 – в сборнике-конволюте 2-й половины XVI в. (ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1776 (206), в 8-ю долю, полуустав[86], л. 220 – 224 об.). Часть, содержащая исследуемое произведение, согласно записи-послесловию на л. 362 об., «**писана... лѣта** 7074...», то есть в 1565/66 г.

4) Список ОИДР-208 – в сборнике середины XVII в. (РГБ, собрание ОИДР /ф. 205/, № 208, в 4-ю долю, скоропись[87], л. 195–197). Как гласит запись-скрепа, эта рукопись была принадлежностью «**Володимера Ильина сына Скобѣева**».

Текст «Сказания» в редакции *А* представляет собой непрерывное изложение событий от эпизода к эпизоду. В нем, однако, можно условно выделить три повествовательные части, обладающие относительной фабульной законченностью и взаимно связанные в соответствии с логикой причинно-следственных отношений между воспроизводимыми событиями. Первая часть содержит рассказ о чудесном шествии иконы по воздуху до места ее последнего явления на реке Тихвинке. Во второй части повествуется о поставлении на месте явления первой церкви «**пречистыє Богородицы**». Рассказ об этом событии включает ряд эпизодов: а) о первоначальной закладке церкви по жребию; б) о чудесном перенесении трех венцов церковного сруба вместе с явленной иконой с одного берега реки на другой; в) о проповеди Юрыша и явлении ему «**жєны свєтлой**» и «**чєловєка стара**», повелевших поставить на новой церкви не железный крест, а деревянный; г) о народном неверии рассказу Юрыша и чуде с церковным мастером, пытавшемся вопреки повелению поставить железный крест; д) о построении на месте видения Юрыша часовни и поставлении в ней креста, сделанного из «клади», на которой сидела «**жєна святая**». Наконец, в последней части рассматриваемого текста рассказывается о пожарах церкви и часовни, при которых явленная икона и крест дважды чудом оставались невредимы, а в третий раз были спа-

сены людьми. Таковы состав и фактографическое содержание редакции *А*.

Несмотря на текстуальную близость и тождество идейной направленности выявленные списки означенной литературной версии имеют ряд разночтений. При этом список ОИДР-208 как очень поздний являет результаты значительной стилистической правки и потому лишь условно может быть отнесен к ней. Разночтений не много, но по степени значимости среди них выделяются разночтения двух типов.

Первые не привносят в рассказ редакции ни новых сведений, ни противоречий. Они обнаруживаются в тождественных по содержанию чтениях и указывают только на степень распространенности и полноты повествования, характеризуя, таким образом, движение текста. Опираясь на критерий *краткость — распространенность*, можно предположить, что самым близким по тексту к архетипу редакции *А* является описок ИВ-535 как наименее распространенный (в плане выражения; в нем имеется 7 менее развитых чтений против 4 в списках ИВ-414 и Ув-1776).

Разночтения второго типа заставляют думать о существовании противоречащих друг другу протографов, через которые списки ИВ-535, ИВ-414 и Ув-1776 восходят к первотексту редакции *А*. Дело в том, что данные списки расходятся в ряде конкретных сведений, причем ИВ-414 оказывается противопоставленным всем другим спискам редакции *А*. Так, согласно списку ИВ-414, третья церковь стояла «**100 лет да 5 да згорела**», а согласно спискам ИВ-535, Ув-1776 и ОИДР-208 — «**сто лет и четырнадцат**». После рассказа о третьем пожаре (тождественного во всех четырех списках) лишь в ИВ-414 имеется следующее сообщение: «...**погасили. И ныне то уже четвертый храм пречистые Богоматери на Тихвине, а уже то шестой год**». Далее сразу же следует конечная формула о чудесах (см. выше). В ИВ-535 и Ув-1776 эта формула непосредственно примыкает к рассказу о третьем пожаре. В ОИДР-208, правда, между рассказом о третьем пожаре и конечной формулой помещено сообщение о поставлении каменной церкви без указания года: «...**да угасили. И поставили церковь Пречистыя каменную, а где была часовня великаго Николы, тут поставили церковь великаго Николы. И**

єсть...» Этого чтения нет в ИВ-414, ИВ-535 и Ув-1776. Очевидно, что оно было включено в текст ОИДР-208 под влиянием позднейших редакций «Сказания», в которых сюжет о построении в Тихвинском погосте каменной церкви в 1507 г. на месте сгоревших деревянных храмов и об основании Никольского монастыря на месте часовни был подробно разработан. Наконец, только список ИВ-414 завершается датой – **«лета 7007-го»**.

Отмеченные особенности списков редакции *А* позволяют поставить вопрос о времени ее возникновения. В этой литературной версии год явления иконы и построения первой церкви на реке Тихвине не указан. Зато здесь сообщаются, что «**за пять**[88] **лет на Тихвинє у Пречистыє чюдотворныє церковь** (первая. – *В. К.*) **сгорела... и... другую... поставили... и та церковь пять жє лет стояла да згорела... и третью... поставили...**». Относительно того, сколько простояла третья церковь, как отмечено выше, списки расходятся. По летописному рассказу и другим версиям «Сказания» явление иконы и основание первого храма произошло в 1383 г. Если это указание считать достоверным, а дату исходной, то тогда, согласно редакции *А*, второй храм был поставлен в 1388 г., а третий – в 1393-м. По списку ИВ-414 третий храм простоял 105 лет, следовательно, до 1498 г. В таком случае дату «**лета 7007-го**» (1499), проставленную в конце данного списка, можно рассматривать как вполне вероятное время создания архетипа «Сказания о Тихвинской Одигитрии» – этой первоначальной версии литературного произведения. Видимо, он был составлен кем-то из тихвинцев непосредственно после пожара в третьей церкви, поэтому и рассказ о последнем, имеющийся во всех списках редакции *А*, предельно фактографичен, документален: «**...згорела, а икону в ту пору вынєс поп Василий да сын єго Стєпан, а часовня великого Николы загорєласа была напєрєд церковаго пожару, да погасили**».

Итак, момент литературной переработки устных преданий о Тихвинской «Одигитрии» в «Сказание» следует относить не к началу XVI в., когда новгородскую епархию духовно окормлял святитель Серапион, а к концу XV в. – ко времени служения в Новгороде знаменитого своей церковной и литературно-общественной деятельностью архиепископа Геннадия[89].

Очевидно, этот древнейший вариант «Сказания» вполне отвечал идейным запросам определенной среды, распространявшей его. Имея в виду сообщение списка ИВ-414 о четвертом храме (которому «**уже то шестой год**»), отсутствующее в других списках редакции *А*, можно предположить, что в начале XVI в. существовали уже ее копии. Если четвертый храм был поставлен сразу после пожара третьей церкви в 1498 г., то тогда одну из таких копий составили около 1504 г., скорее всего, в Пречистенском погосте. Очевидно, к ней и восходит список ИВ-414.

Что же касается списков ИВ-535 и Ув-1776, то прежде всего весьма любопытно, почему в их изложении третий храм сгорел не через 105 лет, как по списку ИВ-414 и во всей последующей рукописной традиции литературного памятника, а через 114 лет, причем в этом случае пожар третьей церкви приходится как раз на 1507 г. – по другим редакциям год построения на Тихвинке каменного храма. Однако в ИВ-535 и Ув-1776 ни о каменном храме, ни о четвертой церкви нет ни слова. Отсюда естественно думать, что текст, к которому восходят данные списки, был создан до закладки в 1507 г. каменного храма, то есть опять-таки до архипастырства в новгородской земле Серапиона, и что этот текст – во всяком случае, по составу – был очень близок к архетипу редакции *А*, очевидно, ничего не сообщавшему о четвертой церкви. Отсутствие сведений о последней в ИВ-535 и Ув-1776, кроме того, позволяет думать, что составитель их протографа не знал о ее существовании, ибо не был тихвинцем.

Сложнее установить, какая же из двух хронологических версий – 105 лет или 114 – ближе к первоисточнику. Вряд ли расхождение возникло в результате ошибки переписчика: буквенное обозначение данных чисел (**Р҃Є** и **Р҃ІД**) перепутать трудно. Ясно лишь, что прояснение этого вопроса позволит решить вопрос о достоверности закрепленной в традиции даты явления Тихвинской иконы (1383). Первая версия (105 лет) широко распространилась уже в XVI столетии и стала общепринятой – возможно, потому, что была связана с историческими взглядами официальных кругов, вторая же (114), может быть, более соответствующая местному преданию, естественно, имела ограниченное распространение. Тем не менее она дошла до

XVII в., о чем свидетельствует список ОИДР-208, где, кстати, указание на 114 лет гармонирует с сообщением о построении каменного храма.

§ 3. Редакция Б

Редакции *Б* представлена восемью списками.

1) Список ИВ-659 – в сборнике-конволюте 1536 г. (РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 659, в 4-ю долю, полуустав[90], л. 425 об. – 428). Этот список читается в части книги (л. 375–531), тексты которой были переписаны митрополичьими грамотниками в Москве и, очевидно, там же отредактированы и собраны воедино в конце 20-х гг. XVI в. волоколамским монахом Фомой Шмоиловым[91]. Однако должно уточнить: не ранее 1528 г., поскольку в ней содержится упомянутое выше «Сказание о Лоретской Богоматери» (л. 421 – 425 об.).

2) Список ИВ-577 в сборнике-конволюте 2-й четверти XVI в. (РГБ, собр. Иосифо-Волоколамского монастыря, № 577, в 8-ю долю, полуустав[92], л. 254 об. – 257 об.). Данный сборник, согласно владельческой записи, принадлежал Ануфрию Исакову, ученику волоколамского старца Дионисия Звенигородского[93] Известно утверждение относительно создания данной рукописи в конце 20-х гг. XVI в.[94] Опять-таки надобно уточнить: не ранее 1528 г., поскольку в ней также содержится упомянутое «Сказание о Лоретской Богоматери».

3) Список Син-562 – в сборнике 2-й четверти XVI в. (ГИМ, Синодальное собр., № 562, в 4-ю долю, полуустав[95], л. 443–446). Этот сборник полностью опубликован[96] Он был создан подьячими митрополичьей канцелярии, а к переписке конкретно текста редакции *Б* имел отношение один из книжников, работавших над списком Сводной «Кормчей» митрополита Даниила, – «Аноним»[97]

4) Список Трц-188 – в сборнике 3-й четверти XVI в. (РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры /ф. 304/, № 188, в 4-ю долю, полуустав[98], л. 242–244[99]).

5) Список Маз-1054 в сборнике 2-й половины XVI в. (РГАДА, собр. Ф. Ф. Мазурина /ф. 196/, оп. 1, № 1054, в 8-ю долю, полуустав[100], л. 547–553). Как можно судить по полустертой записи-скрепе на л. 10–25, эта рукопись еще в 1593 г. при-

надлежала какому-то архиепископу, согласно же другой записи на л. 1—4, 6—15, позднее ее владельцем был патриарший певчий дьяк Матвей Евсеев.

6) Список Соф-1454 – в сборнике 2-й половины XVI в. (РНБ, Софийская библиотека (ф. 728), № 1454, в 4-ю долю, полуустав[101], л. 261—263).

7) Список Архив-1179 – в отрывке рукописи XVI в. (РГАДА, рукописное собрание архива /ф. 188/, оп. 1, № 1179, в 4-ю долю, полуустав[102], л. 5 – 7 об.).

8) Список Тих-39 в сборнике XVII в. (РГБ, собр. Н. С. Тихонравова /ф. 299/, № 39, в 4-ю долю, скоропись[103], л. 102 – 105 об.).

Археографическая особенность редакции *Б* (во всяком случае, применительно к большинству списков) состоит в том, что ее текст, во-первых, очень устойчив: выявленные списки почти идентичны; а во-вторых, он всегда переписывается вслед за «Сказанием о Лоретской Богоматери». При этом оба произведения нередко буквально смыкаются на одной строке, переписанные обычно одним каким-либо писцом, – так, будто последний (вместе с другими) осознавал их как две части единого целого. Очевидно, поэтому редакция *Б* не имеет собственного заглавия. Исключение составляют лишь относительно поздние списки Соф-1454, Маз-1054 и Тих-39. Они не сопровождаются текстом «Сказания о Лоретской Богоматери», и, кроме того, два последних списка снабжены даже заглавием соответственно: «**Сказание о иконе пречистыя Богородица, еже есть на Тихвине, како явися чюдотворный ея образ**» и «**О явлении чюдотворныя иконы пречистыя Богородицы, иже на Тихвине**».

Сравнение списков редакции *Б*, демонстрируя устойчивость ее текста, вместе с тем указывает на первичность списка ИВ-659 по отношению к списку ИВ-577, поскольку в последнем имеются особенности, свидетельствующие об автоматическом копировании оригинала. Так, составитель ИВ-577, переписывая фразу «**глаголя некаа словеса духовная и душеполезнаа наказаниа ко священником**» (ИВ-659, л. 427), дважды вписал слова «**духовнаа и душеполезная наказаниа**» (ИВ-577, л. 257); переписывая фрагмент «**учиниша крест и поставиша в часовне**» (ИВ-659, л. 427 об.), он пропустил слова «**и поставиша**» и потому подписал их внизу

листа (ИВ-577, л. 257 об.), и, наконец, в предложении «**и в лето 7015 повелением... заложиша церковь**» (ИВ-659, л. 427 об.) он сначала ошибочно вставил между датой и словом «**повелением**» слова «**оставиша**», но, заметив ошибку, обозначил ее крестиком (ИВ-577, л. 257 об.). Все отмеченные особенности списка ИВ-577, а также минимальная разница во времени возникновения между ним и списком ИВ-659, принадлежность обоих списков одному монастырю и их почти полная текстуальная идентичность – дают право предполагать, что переписчик ИВ-577 в качестве оригинала использовал список ИВ-659, – возможно уже после того, как последний попал в Волоколамскую библиотеку.

§ 4. Стуктурно-репрезентативные особенности редакции Б и время ее возникновения

Редакция *Б*, как видно, значительно отличается от редакции *А*. Прежде всего, отличия обнаруживаются в структуре ее текста, композиции повествования, составе фактических сведений. Если текст *А* представляет собой непрерывный рассказ о событиях и лишь условно может быть разбит на части, то текст *Б* дискретен, четко разделен на четыре отграниченные друг от друга части. Каждая построена по типу летописной статьи, начинается традиционной датирующей формулой «**в лето**» и завершается обязательным знаком конца – *стишицей*. В целом в редакции *Б* рассказывается о том же, о чем и в редакции *А*, однако ряд подробностей отсутствует, и порядок следования самих описываемых событий другой. Первая часть содержит рассказ о чудесном шествии иконы по воздуху, ее явлении на Тихвинке и построении первого церковного здания. Во второй части сообщается о пожарах первой и второй церкви и о чудесном избавлении иконы от огня. В третьей части рассказывается о поставлении третьего храма, видении Юрыша, основании на месте видения часовни во имя святителя Николая и затем о пожаре храма и часовни. Таким образом, в редакции *Б* видение Юрыша, в отличие от редакции *А*, приурочено не к моменту построения первой церкви в Пречистенском погосте, а к моменту построения третьей. Наконец, четвертая часть расширяет хронологические рамки и фактографическое содержание предания о Тихвинской иконе. Она представляет собой рассказ о

возведении на Тихвинке в 1507 г. «**повелением... великаго князя Василиа Ивановича... по благословению... архиепископа Серапиона великаго Новаграда**» каменной, точнее, «**кирпичной**» церкви и об устроении — теперь уже только «**повелением великаго князя**» — на месте Никольской часовни монастыря — «**в нем церковь святыи Николае**».

На основании этих последних сведений можно предположить, что архетип редакции *Б* возник никак не ранее 1507 г. А если исходить из того, что в сообщении об устроении монастыря архиепископ Серапион уже не упомянут, то скорее всего — после 1509 г., когда этот владыка был вынужден оставить новгородскую епархию.

Если сказанное верно, то участие Серапиона Новгородского в деле пропаганды тихвинской святыни вновь не подтверждается. Кстати, и в его «Житии», составленном, согласно Г. Н. Моисеевой, в Троице-Сергиевом монастыре в конце 10-х — начале 20-х гг. XVI в., данный факт не получил отражения[104]. Хотя в заключительном разделе «Сказания о Тихвинской Одигитрии» в редакции *Б* новгородский архипастырь и фигурирует (не что иное как это обстоятельство послужило основанием для возникновения мнения о роли Серапиона в литературной истории изучаемого памятника), но все же здесь как раз в большей степени подчеркивается инициатива Василия III: именно по его повелению в Пречистенском погосте устраивают и каменную церковь, и монастырь. Думается, у великого князя имелись на то причины, о чем будет сказано ниже.

Нельзя обойти вниманием также утверждение списков редакции *Б* — Соф-1454 и Тих-39 — о том, что построение кирпичной церкви и прочее произошло не в 1507 г., а в 1500-м («**в лето 7008-го**») и, естественно, при великом князе Иване Васильевиче; причем в этих описках вообще ничего не говорится о роли новгородского владыки. Означенные тексты, усложняя проблему датировки редакции *Б*, тем не менее укрепляют вывод о необходимости пересмотра традиционного взгляда на роль архиепископа Серапиона в распространении культа Тихвинской Богоматери.

Отличается редакция *Б* от редакции *А* и в плане временной отнесенности событий. Если в *А* явление иконы и построение

первого храма на Тихвинке не привязано к определенной дате, то в *Б*, как и в летописном рассказе, эти события четко приурочены к 1383 г. Пожар первой церкви (и, соответственно, построение второй) по рассказу редакции *Б* происходит не через 5 лет, как в *А*, а через 7 и приходится уже на 1390 г., прямо указанный в тексте: «**В лето 6898 первая церковь святыя Богородиця на Тихвине сгоре... и на том месте вторую церковь поставиша**... По смыслу версия редакции *Б* здесь вновь тождественна тексту *Л*, где после датированного рассказа о явлении иконы и построении первой церкви читается: «**и стоя церковь и образ на том месте седмь лет и згоре та церковь... и поставиша иную церковь**». Согласно редакции *Б*, пожар второй церкви (и, соответственно, построение третьей), хотя и произошел так же, как по редакции *А*, через 5 лет, но по времени падает уже на 1395 г., причем последний здесь опять-таки прямо указан: «...**за пять лет паки вторая церковь сгоре... В лето 6903 поставиша на Тихвине, на том же месте церковь Пречистыа третию**...» Эта последняя сгорела, как и по списку редакции *А* ИВ-414, через 105 лет, но теперь, по расчету, пожар приходится уже на 1500 г., не названный, правда, в тексте редакции *Б* (если не считать списков Соф-1454 и Тих-39, где этот год фигурирует в контексте известия о построении каменного храма).

Таким образом, редакции *А* и *Б* расходятся в хронологической привязанности описываемых событий. При этом редакция *Б* в своей начальной части согласуется с летописным рассказом. И надо отметить, именно ее хронологическая версия закрепилась в официальном церковно-историческом предании, о чем свидетельствуют рукописные и старопечатные источники[105]

§ 5. Идейно-художественная специфика первых литературных версий предания о Тихвинской святыне

Как видно, сопоставление внешних, формальных признаков текстов *А* и *Б*, во-первых, позволяет относить возникновение архетипа редакции *Б* к более позднему времени сравнительно с архетипом редакции *А*; во-вторых, дает возможность выявить различия данных редакций на уровне фактографического содержания. Если же соотносить фабульно тождественные повествовательные эпизоды, то обнаружится, что их конкретное

наполнение в тексте *Б* значительно беднее, чем в тексте *А*. Видимо, с этим обстоятельством связано и различие редакций по характеру идейного содержания. Кроме того, при сравнении сюжетно-повествовательных элементов, составляющих тексты данных литературных версий, оказывается возможным не только определить идейно-эстетические позиции их авторов, но и попытаться ответить на закономерный вопрос о степени близости рассматриваемых текстов к так называемому проархетипу «Сказания о Тихвинской Одигитрии», то есть к предполагаемому составу и содержанию устного новгородского предания, литературно обработанного, как выяснилось, в конце XV в. Ввиду этой задачи весьма показательно сопоставление тематически тождественных чтений «Сказания о Тихвинской Одигитрии»:

А	*Б*	*Л*
Испєрва явися икона пречистыа чюдотворнаа образ Одигитрие на Оати в Вымоченицах. А тое вести нет, откуду явилася. И тут поставили церковь...	В лето 6891 въ дни благочестиваго великаго князя Димитриа Ивановича и святейшаго митрополита Пимина, при архиепископе Алексии Великаго Новаграда явилася икона пречистыа образ Одигитриа, сиречь наставницы, въ области великаго Новаграда, во Обонежьской пятине на Ояти в Вымоченицах, сто верст от Тихвины, идеже ныне церковь пречистыа Богородица благодатию Божиею стоит. А того никто же весть, откуду прииде. И быша ту от тоя иконы Пречистыа образа чюдеса и исцелениа многа. И на том месте поставиша церковь...	Того же лета (6891) явилася икона, образ пречистые Богородица Одигитрие, въ области великаго Новаграда, въ Обонежской пятине, на Ояти в Вымоченицах, сто верст от града. А того никто же весть, откуду явилася. И бысть от тоа иконы Пречистыа образа чюдеса многа. И ту поставиша церковь...

Да из Вымоченидь сошла невидимо да явилася на Кожели на Кукове горе, на один час. Да на той же Кожеле явилася над рекою над Пашею, на горе, а на воздусе, на один час. Да и с того места сошла, и в том месте поставили церковь Покров святыа Богородици. Да потом явилася на Тихвине, над рекою, на горе, на воздусе, икона Пречистые чюдотворнаа...	И не по мнозе времени оттоле невидимо преиде и явися на Кожеле на Кукове горе, на мало время, за 20 поприщь от Тихвины; и в том месте поставиша церковь Покров святыа Богородица. И оттоле явися на Тихвине, над рекою, на горе, на воздусе, икона Пречистыа образ, у ней же на руце Спас въображен Господь нашь Исус Христос...	И не по мнозе времени оттоле сошла невидимо да явиласа на Кожеле, оттоле двадесят верст, на Кукове горе; и на том месте поставиша церковь въ имя Покров святыа Богородица. И оттоле явилася на Тихвине, над рекою, на горе, икона образ Пречистые, на воздусе...
И собрашася множеством много людии на великое то чюдо, и меташа жребии. И выняся жребии ставити церковь пречистые Богородицы. И того дни срубили три венци, а икона так и стоит на воздусе. И нощи разидошася людеи по домом, на утрие приидоша на место то, где почали рубить, оже на том месте нет ничего. И узриша икону ту пречистые Богородици на другой стороне реки. И на том месте поставлена церковь святые Богородицы, на Тихвине.	И собрашася множество народа на великое то чюдо, молящеся непрестанно пречистому еа образу и из неа рождьшемуся Христу Богу нашему, и на том месте, на горе, заложиша церковь во имя пречистыа Успение святыа Богородица. О великое чюдо, братце! обретеся струб церковный и икона Пречистыа посреде его на другой стране реце Тихвины. И ту свершиша церковь.	И събрашеся множество народа на великое чюдо то и на том месте, на горе, заложиша церковь, три венцы, во имя честнаго ея Успения. И к нощи разыдошася людие по домом. На утрия же приидоша на то место и не обретоша ничто же, а струб церковный и икону узреша на другой стране реки Тихвины. И ту свръшиша церковь.

Приведенные примеры показывают, насколько несходны сопоставляемые тексты. Так, автор редакции *Б*, в отличие от

автора редакции *А*, снабжает свой текст традиционным этикетным зачином, в котором обозначает конкретное время явления иконы и называет наиболее выдающихся в государственно-административном отношении современников этого события. Наоборот, начало редакции *А* отличается краткостью, безыскусственностью. Ее автор не только сразу, без малейшего вступления, приступает к изложению истории, но даже и времени, когда происходили описываемые им события, не указывает. Данные черты текста *А*, и прежде всего хронологическая безотносительность, являются, на мой взгляд, знаками его тесной связи с устной формой предания о Тихвинской иконе. Ведь, как правило, в устном рассказе точная временна́я приуроченность событий не устойчива: чем далее от события отстоит рассказчик, тем слабее в его представлении оно связано с каким-либо конкретным моментом реального исторического времени, особенно если между первым и вторым пролегли десятки и более лет и не одно поколение людей, передававших историю из уст в уста, отделяет повествователя о былом от самой «старины глубокой».

В редакции *Б*, как и в *Л*, обстоятельнее, чем в редакции *А*, описано место первого явления иконы в Вымоченицах. При этом привлекает внимание подробность об Обонежской пятине. Такое уточнение могло бы быть включено в текст только после разделения новгородских земель на пять административных частей – «пятин», которое было произведено в период между 1495–1505 гг. Результаты этого деления отразились в текстах *Б* и *Л* (даже указано точное расстояние от Вымочениц до Тихвина), что свидетельствует о позднем происхождении их архетипов сравнительно о редакцией *А*. Архетип последней, вероятно, был ближе к проархетипу всего «Сказания», в котором уточняющие детали, использованные в *Б* и *Л*, конечно же, отсутствовали.

Описывая чудесное шествие иконы, автор редакции *Б*, в отличие от автора *А*, не только дает объяснение термину «одигитрия», но и кратко сообщает об изображенной на иконе композиции. Видимо, здесь сказалось его назидательная целеустановка. Дидактизм составителя редакции *Б* обнаруживается в ряде эпизодов, например в рассказе об основании церкви

на Тихвинке. В редакции *А* этот рассказ подробен и детализирован, тогда как в *Б* он заметно обобщен, риторичен. Так, в описании события здесь отсутствуют такие фактографические элементы, как детали о жребии и о трех венцах. Они интересны, прежде всего, тем, что отражают реальные исторические черты местного характера и значения: 1) вечевой уклад жизни (освящение церкви по решению народного собрания); 2) какие-то неурядицы между жителями Пречистенского погоста (в результате последних церковь, вначале заложенная на одном берегу реки Тихвинки, затем была перенесена на другой). Данные бытовые подробности могли, во-первых, быть известны, а во-вторых, иметь особое значение только, и в первую очередь, среди тихвинского населения. Отсюда естественно думать, что они сохранялись в устном предании и при его литературной обработке перешли в текст, к которому восходят списки редакции *А*. Что же касается более поздней редакции *Б*, то ее автóр убрал эти подробности, вероятно, как не созвучные его идейному замыслу и, пользуясь этикетными формулами, выделил в своем тексте мотив молитвы и некоторые моменты догматического учения о Богоматери. В его изложении сохранен факт чудесного перенесения церковного сруба, но рассказ об этом предельно номинативен: называется лишь сам факт, описания событий нет. В редакции *Б* сняты или нейтрализованы элементы сюжетности, беллетристичности, нарративности, характеризующие художественную структуру редакции *А*. Автор редакции *Б*, абстрагируясь от конкретного, обобщая историческое предание, апеллирует не к живому воображению читателя, а к его религиозному чувству.

Интересно, что рассказ об основании церкви по тексту *Л* ближе к редакции *А*, чем к *Б*, хотя в целом в *Л* обнаруживается значительно больше параллелей с текстом *Б* (не говоря уж об их хронологической тождественности). Таким образом, возникает довольно сложная схема взаимоотношений между тремя рассматриваемыми текстами. Возможно, она подтверждает высказанное выше предположение о позднем включении в летопись рассказа о явлении Тихвинской иконы.

Эпизодом о закладке первой церкви завершается композиционное совпадение редакций *А* и *Б*. Далее авторы рассма-

триваемых текстов излагают совершенно различные версии предания о Тихвинской святыне, даже, как показано выше, в ряде моментов противоречащие друг другу. Важною смысловую роль играет в предании не включенный в летописную статью рассказ о видении Юрыша. В редакциях *А* и *Б* он воспроизведен по-разному (помимо того, что и и сам факт видения приурочен к различным моментам в ходе развития событий):

А

И послаша по деревням за 20 верст человека по имени Юрыша, велить помолитися пречистыа Богородица да творить канууны. И, как идучи назад, тот христьянин Юрышь за три версты до церкви узри жону светлу да с нею человека стара, на кладе сидяща. И ужасеся от страха, паде на землю. И рекоста к нему: «Востани, не бойся!» Он же трепеща и егда воста. И рекоста к нему: «Иди, человече, где ныне поставили церковь пречистые Богородицы и хотят на церковь ставити крест железен, и ты повели древян крест ставить на церковь, занеж Пречистаа на своем храме железна креста не изволи, но быти древяну». Он же одва отвеща: «Господи, не имуть ми веры!» Они же рекоша: «Ино будет знамение». И пакы невидима быста.

Б

И послаша священницы в веси и села проповедати милость Божию и чюдеса пречистыа его Матере понамаря именем Юрыша, мужа благоговейна, чиста житием и боящася Бога, заповедати людем пост и молитву и прийти на освящение церковное, день и праздник Пречистыа нарек. И егда раб Божий понамарь възвратися от веси и проходя пустынное место, за три поприща от церкви, абие узре жену, в багряну ризу одеяну и неизреченным светом сиающу, на соснове кладе седящу, и пред нею светла мужа, сединами украшена, в святительскых ризах стоаща. Он же от страха убоявся и паде. Светлый же мужь въздвиже его, глаголя некаа словеса духовнаа и душеполезнаа наказаниа к священником и всем людем. И абие невидими быша.

Как легко заметить, в редакции *А* о видении Юрыша сообщается очень подробно, причем в качестве главного средства изображения использован диалог. В чудесной беседе Юрыша в беллетристической форме выражена и обоснована, вероятно, имеющая местное значение идея о веществе, материале церковного креста, благодаря диалогическому способу построения вся сцена видения представляется остро динамичной, реали-

стически наглядной. Наоборот, в редакции *Б* эпизод о видении Юрыша лишен конкретного наполнения. О содержании беседы Юрыша говорится весьма общо, но при этом подчеркнут ее назидательный смысл, «душеполезность». Автор редакции *Б* последовательно выдерживает прием номинативности и принцип дидактизма. Исключив из предания беллетристические элементы, он зато дал своему герою краткую агиографическую характеристику, указал на его принадлежность к церковному клиру, подробнее рассказал о проповеднической цели хождения Юрыша в «веси и села», а сам эпизод о видении выписан им как бы в иконографической статике. Надо сказать, автор редакции *Б* вообще изложил предание в тоне благоговейного любования историческим прошлым. Так, если редакция *А* сохранила отзвуки, возможно, когда-то острой конфликтной ситуации, возникшей в Пречистенском погосте по поводу того, из какого материала должен быть сделан крест на новоотстроенной церкви, и отразившейся в эпизодах о видении Юрыша и о чуде с церковным мастером (в последнем, кстати, обыгран мотив народного неверия Юрышу, также свидетельствующий о конфликтности реальной исторической ситуации), – то в редакции *Б* история представлена в свете соборного согласия между участниками событий:

А	*Б*
Он же прииде к церкви святей Богородици и виде мастера церковного, идуща на церковь со крестом железным. Он же нача сказывати им свое видение, а народу много сущу. Они же не яша ему веры и веляше мастеру ставит на церкви крест железен. И внезапу прииде ветр и сорва мастера с верху церковнаго на землю невредима. Они же убояшася зело и веляше ставит крест древян, и поставиша.	Понамарь же Юрышь пришед к церкви Пречистыа и поведа священником чюдное видение и наказание людем. Священницы ж и все людие прославиша Бога и пречистую его Матерь.

Как видно, автор редакции *Б* снял дилемму *крест железный – крест деревянный.* Рассказ о видении Юрыша выглядит

у него совершенно номинативным. Соответственно, он ни слова не сообщает об истории установки креста на Успенском храме, о неверии Юрышу со стороны духовенства и народа и о чуде с церковным мастером как сюжетно неуместных при его варианте интерпретации предания. Очевидно, таким образом полностью упразднялась возможность понимания всей истории освящения Успенской церкви на Тихвинке либо как свидетельства о реально имевшей место конфликтной ситуации, либо как повода для неумеренной религиозной экзальтации, либо, наконец, как основания для нежелательных сомнений веры. Возможно также, что составитель текста *Б* руководствовался не только идейными соображениями, но и следовал церковным правилам, согласно которым допустим любой материал для храмового креста: дерево, камень или металл[107] Можно полагать, что он вообще с большой осторожностью отнесся к фантастическому содержанию народной легенды. Во всяком случае, в его пересказе люди, свидетели чудесных событий, занимают весьма скромное место, отодвинуты на второй план, пассивны; их участие в происходящем описано в самих общих чертах, без изобразительной деталировки. Не так в редакции *А*, где людям, между прочим простым мирянам, уделено значительно больше внимания. Здесь их позиция активна, и об их деятельной роли в свершении чудесного подробно рассказано (эпизоды о трех венцах, о видении Юрыша, о чуде с мастером). Автор редакции *Б*, проявляя некий скептицизм по отношению к легендарному, последовательно придерживается избранного метода обработки предания по линии его обобщения и исключения из его содержания конкретно-бытовых, фактографических подробностей и беллетристических деталей. Даже в сообщении об очень близком к нему по времени событии – третьем церковном пожаре, он остается верен себе:

А	*Б*
И церковь стояла... да згорела ж, а икону в ту пору вынес поп Василей да сын его Степан.	**И стоа третиа церковь на Тихвине... и сгоре, а икону вынесоша.**

§ 6. Повествовательно-стилистическая специфика первых редакций «Сказания и Тихвинской иконе» как показатель литературных вкусов и тенденций в древнерусской книжности

Как выяснилось, в содержании редакции *А* обнаруживаются все главные сюжетно-повествовательные элементы, детально разработанные впоследствии в пространных редакциях «Сказания» XVI (*Г–З*) и XVII вв. (а также в иконописи и в книжной миниатюре). Это прежде всего эпизоды о трех венцах, о видении Юрыша, о чуде с мастером. Следовательно, основная сюжетная структура памятника сложились очень рано, еще в конце XV в., и, видимо, отражает содержание устного предания. Интересно, что идейная направленность данной редакции совершенно лишена так называемой проновгородской тенденциозности. В тексте нет ничего, что бы указывало на стремление автора подчеркнуть «духовное превосходство» Новгорода над Москвой; явленная на Тихвинке икона не отождествляется с римско-византийскими святынями, ее явление не связывается даже с падением Константинополя. Все эти мотивы будут введены в текст «Сказания» позднее. Задача составителя редакции *А* была более скромной: он пытался лишь точно и непредвзято зафиксировать местное предание об иконе, все то, что он знал об обстоятельствах ее явления и последующих событиях.

Вероятно, автором редакции *А*, или ее архетипа, был кто-то из жителей Пречистенского погоста. В пользу именно тихвинского происхождения этой первой литературной версии «Сказания» говорит ряд свойств сюжетно-повествовательной структуры редакции *А*, и прежде всего насыщенность рассказа узколокальными географическими и бытовыми подробностями и деталями, которые могли быть известны и, видимо, казались наиболее важными только местному населению. Поскольку прославляемая в ней икона почиталась как святыня Новгорода, а сам Тихвин был частью подчиненной последнему территории, постольку редакцию *А* можно с полным основанием связывать с новгородской литературной традицией.

И действительно, означенный текст (тема и предмет повествования, сюжетное построение и стиль изложения) во многих

отношениях характерен для состава и поэтики новгородской, в частности беллетристической, литературы XV в.

Известно, что в XIV—XV столетиях в Новгороде широкое распространение получают различные по жанровым формам произведения, сюжетной основой которых являлись устные легендарные предания. Причем значительную группу в ряду подобных произведений составляли литературные записи-переработки именно местных преданий. К таковым относят обычно: «Сказание о битве новгородцев с суздальцами», «Слово о путешествии Иоанна на бесе в Иерусалим», «Повесть о построении Благовещенской церкви», «Повесть о посаднике Щиле», «Повесть о посаднике Добрыне», «Сказание об архиепископе Моисее», «Житие Варлаама Хутынского», «Житие Михаила Клопского» и другие тексты [108]. Общим идейным стержнем для всех этих легендарно-исторических повествований являлось то, что в них так или иначе с целью либо возвеличения, либо прославления Новгорода рассказывалось о наиболее значительных новгородских деятелях, событиях, святынях и священных реликвиях. Но помимо идейно-тематической общности означенные сказания характеризуются также и известным сходством их литературной судьбы и художественной структуры. Так, установлено, что новгородские предания до их литературной обработки, как правило, бытовали длительное время в устной форме [109] В круг чтения новые литературные произведения попадали, не говоря о прочих причинах, в силу присущего новгородским книжникам большого интереса к легендарным и фантастическим сюжетам вообще [110]. При этом последние неизменно описывались «с чертами реальности» [111], то есть явлениям, «которые могли бы считаться символами и относиться к области мистики», придавалась видимость «осязательности» и «конкретности» [112], тогда как собственно реальные исторические события осмыслялись, истолковывались легендарно-мистически [113] Стилю новгородских сказаний были свойственны такие черты, как «фактографичность», «лаконизм», «непосредственность», «непритязательность», «деловитость», «детальность», «обилие бытовых подробностей» и «зрительных образов» [114]. Обязательным элементом повествовательной структуры упомянутых литературных текстов была

прямая речь, причем обычно последняя отличалась «кратко тью», «энергичностью» и «декларативностью»[115].

Имея в виду эти общие специфические черты новгородски легендарно-исторических повествований, нельзя не признат «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в редакции *А* произведе нием вполне типичным для литературы данного рода и вполн вписывающимся в новгородскую книжную традицию XV в., вед для ее текста характерны практически все отмеченные выше ли тературные особенности: посвящен он был прославлению мест ных новгородских святынь — богородичной иконы и креста сделанного из бревна, на котором, явившись в мир людей, си дела сама Пресвятая Богоматерь; письменно зафиксированное і нем предание бытовало в устной форме более 100 лет; в основе его сюжета лежит народная легенда, фантастическое содержа ние которой передается реалистически наглядно, зримо (особенно в эпизодах «видение Юрыша» и «чудо с мастером»), но одновременно это содержание служит и мистическим обоснованием результатов, видимо, реально бывших в Пречистенском погосте споров (о месте для церкви и о материале для ее креста); повествовательными свойствами данного текста являются безыскусственность и беллетристичность, конкретность и документализм; наконец, в его художественную ткань вплетена и прямая, диалогическая речь — простая синтаксически, однозначная по содержанию и разнохарактерная эмоционально (чудесная беседа Юрыша).

Таким образом, редакция *А* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» — типично новгородское сочинение. Это несомненно. Однако вот какое обстоятельство в ее археографической истории представляется чрезвычайно интересным. Как показывает состав сборников, содержащих самые ранние списки данной редакции, русские книжники первой половины XVI в. воспринимали текст последней достаточно отстраненно от новгородской литературы как таковой.

Действительно, в Иосифо-Волоколамском сборнике № 535, кроме исследуемого «Сказания», читается только одно новгородское произведение — «Вопрошание Кирика Новгородца», причем отделенное от первого большим числом статей; а непосредственно перед текстом редакции *А* переписан цельный

блок произведений, связанных с иосифлянской идеологией: «Краткий летописец Иосифа Волоцкого», его «Духовное завещание» и «Послание к великому князю Василию Ивановичу о преемнике», «Послание митрополита Симона к Иосифу». Кроме этого в начале рукописи имеются: «Послание митрополита Даниила о блудных помыслах» и «Первое послание Иосифа Волоцкого к князю Юрию Ивановичу Дмитровскому». Таково содержание данного сборника. Факт помещения редакции *А* «Сказания о Тихвинской иконе» рядом с названными текстами, возможно, указывает на то, что этот памятник осознавался как произведение, отвечающее идейно-эстетическим и литературным вкусам иосифлян.

Рукопись № 414 Иосифо-Волоколамского монастыря в интересующем нас отношении не показательна, поскольку содержит главным образом богослужебные тексты; из повествовательных произведений в ней, помимо анализируемого памятника, читается только «Сказание о Лоретской Богоматери».

В сборнике А. С. Уварова № 1776 «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в редакции *А*, правда, переписано непосредственно за одним из самых характерных новгородских текстов – «Словом о Знамении» (редакция XIV в. «Сказания о битве новгородцев с суздальцами»), причем тем же писцом. Но это, думается, вовсе ничего не значит. Во-первых, сразу же вслед за рассматриваемым памятником тот же грамотник переписал «Слово на Покров Богородицы», из чего явствует, что все три произведения были сгруппированы им скорее благодаря их общности по мариологической теме, нежели по географической привязанности; во-вторых, пока что это – единственный известный случай подобного литературного конвоя у редакции *А*, и такое соединение произведений в принципе могло быть непреднамеренным; в-третьих, данный сборник, вернее, его часть с текстом редакции *А* содержит ряд русских сочинений, несомненно, связанных с промосковской, общерусской идеологией: летописные статьи о княжении Дмитрия Ивановича «Московского», «Задонского» (о рати ордынского воеводы Бегича «в лето 6887», о нашествии Тохтамыша, о взятии Дмитрием Новгорода «в лето 6894» и о преставлении Дмитрия); «Слово о Вавилоне и о трех отроцех...»; родословная

русских князей, доведенная до Дмитрия Донского; «Летописец Русския земля»; выписки из «Стоглава» (главы 26–28 и 31) и письмо к монаху Богдану от Льва Филолога о создании последним похвальных слов Зосиме и Савватию Соловецким. Таким образом, содержание рукописи в целом довольно прозрачно характеризует ее составителя: он придерживался вполне официальных идейно-эстетических взглядов и, видимо, с таких позиций воспринимал попавшее к нему новгородское сочинение – редакцию *А* «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Иными словами, признавал ценность этого произведения в общекультурном смысле – как памятника не столько новгородской, сколько просто русской, отечественной литературы. По существу, в этом он был солидарен с составителем сборника Иосифо-Волоколамского монастыря № 535.

Определенные историко-литературные выводы напрашиваются и при анализе редакции *Б* – ее художественной специфики и особенностей ее книжного бытования.

Как очевидно, данная литературная версия «Сказания о Тихвинской Одигитрии» представляет собой совсем иной вариант новгородского предания. Она разительно отличается от редакции *А*: композиционной организацией изложения (сходной с летописными принципами распределения повествовательного материала), составом фактических сведений и их временной привязкой, более отвлеченным характером повествования и официальностью стиля. Заметно, что автор текста *Б*, проявляя некий скептицизм по отношению к легендарному и жертвуя занимательностью, сознательно стремился абстрагироваться от частных эпизодов, конкретно-бытовых подробностей и беллетристических деталей местного предания, но при этом он усилил нравоучительный пафос рассказа (особенно в эпизодах о строительстве первого здания Тихвинской Успенской церкви и о видении Юрыша). Соответственно, основными чертами художественной структуры его литературной версии предания являются, наряду с документальностью изложения, риторичность (хотя и довольно сдержанная, деловитая), этикетность (провеликокняжеского толка) и дидактизм (нарочито назидательная установка составителя). Причем и применительно к редакции *Б* опять-таки не приходится говорить о проновгородской идей-

ной направленности. Напротив, в ней отчетливо прослеживается тяга к исключению из предания местных новгородских подробностей. Можно полагать на этом основании, что автор означенной литературной версии ориентировался на идейно-эстетические каноны официальной книжности, выработанные, например, московскими грамотниками в процессе создания в XV – первой половине XVI в. обобщающих летописных сводов; отсюда – «хроникально-деловой» и вместе с тем несколько отвлеченный тон его варианта «Сказания» – особенности, отличающие именно московское летописание первой половины XVI в.

Логическим продолжением данного вывода могла бы стать мысль, что автор редакции *Б* представлял московскую литературную традицию и, следовательно, созданный им текст не является памятником новгородской литературы. Такое предположение подтверждается как будто бы отмеченной выше связью наиболее ранних списков редакции *Б* – ИВ-659, ИВ-577 и Син-562 – с московскими или околомосковскими скрипториями, деятельность которых характеризовалась поддержкой великокняжеской идеологии, а также непосредственным литературным окружением этих списков, то есть подбором оригинальных русских произведений, вместе с которыми они читались в рукописных книгах.

В плане содержания наиболее показательны самые ранние сборники – № 659 и 577 из Иосифо-Волоколамского монастыря. Их состав позволяет определить, в каком идеологическом ключе и в рамках какой книжно-литературной традиции воспринимался текст «Сказания о Тихвинской Одигитрии» в редакции *Б*. Есть основания полагать, что последний оценивался и осознавался русскими книжниками первой половины XVI в. как одно из явлений общерусской литературной жизни их времени.

В самом деле, значительную часть Волоколамского сборника № 659 составляют новгородские легендарно-исторические сочинения, объединенные как бы в два блока: в первом (л. 210 об. 336) переписаны «Жития» преподобных Зосимы (с «чудесами») и Савватия Соловецких, а также Михаила Клопского; во втором (л. 344–374) – «Чудеса» Михаила Клопского, «Повести» о по-

саднике Добрыне, о Благовещенском монастыре, «Сказания» о Михалицком монастыре и о видении пономаря Аарона, известие о новгородском архиепископе Ионе и «чудо» Варлаама Хутынского о двух осужденных; несколько особняком располагается в рукописи «Житие» новгородского архиепископа Иоанна (л. 149–172). Однако интересующий нас текст в эту – новгородскую по составу и происхождению[117] – часть сборника не входит. Он содержится в другой части книги (л. 375–531), написанной в Москве. Здесь исследуемое произведение вместе со «Сказанием о Лоретской Богоматери» читается в тетради (л. 421–447), писанной одной рукой и содержащей мелкие сочинения (а также выписки из них) отцов церкви – Никона Черногорца, святителя Иоанна Златоуста и др. Перед данной тетрадью в сборнике помещены «Память и похвала князю Владимиру» и отрывок из Новгородской V летописи о выборе веры и крещении Владимира; после нее – два «Поучения» митрополита Фотия великому князю Василию Дмитриевичу о неприкосновенности церковных землевладений и трактат Иосифа Волоцкого в защиту монастырского имущества.

Как известно, книжник, объединивший все эти произведения в одном сборнике по заказу игумена Иосифо-Волоколамского монастыря Нифонта, был близок и к летописным мероприятиям митрополита Даниила, и к работе архиепископа Новгородского Макария над Великими Минеями-Четьими[118], иначе говоря, – к деятельности иосифлянских скрипториев, ориентированных на официальную идеологию обобщения и унификации многообразного книжно-литературного наследия Древней Руси. Имея это в виду, естественно предположить, что и включенная в сборник редакция *Б* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» обретала значение официального литературного документа. Потому, очевидно, она и была переписана вне сложившегося к тому времени корпуса новгородских легендарно-исторических сочинений.

Такое предположение может быть подкреплено и составом Волоколамского сборника № 577, который вообще не содержит произведений, связанных сюжетно-тематически с Новгородом. Единственное исключение здесь лишь само «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в редакции *Б*, которое читается в части, где, помимо «Сказания о Лоретской Богоматери», на-

ходим также «Повесть о Меркурии Смоленском» и «Послание» Дмитрия Траханиота архиепископу Новгородскому Геннадию о трегубой «аллилуйи». В других частях сборника помещены тексты, отражающие мистико-созерцательное учение заволжских старцев (например, четыре «Послания» преподобного Нила Сорского), а также церковно-государственную идеологию («Духовная грамота» и «Послание о преемнике» Иосифа Волоцкого и пространная редакция его «Летописчика»). Кроме того, в рукописи читаются: одна из редакций «Жития» благоверного князя Михаила Черниговского и боярина его Феодора, «Повесть о убиении Батыя» и «Родословие» Михаила Черниговского. Подобный подбор русских текстов свидетельствует, несомненно, о том, что все названные произведения и, в частности, редакция *Б* исследуемого «Сказания» воспринимались собравшим их любителем чтения с точки зрения их общекультурной значимости и в контексте формирования единой в идеологическом отношении литературы.

Однако, несмотря на приведенные выше доводы в пользу предположения о связи редакции *Б* с московской литературной традицией, имеются основания также для интерпретации данного текста как продукта литературной работы именно новгородских книжников. Дело в том, что в повествовательной структуре рассматриваемого памятника есть элементы, свидетельствующие о хорошем знакомстве его автора с литературой Новгорода.

Так, во многих новгородских легендарно-исторических произведениях в той или иной образной форме реализован мотив тайнозрительства, мистического общения человека с личностью из потустороннего мира («Сказание о битве новгородцев с суздальцами», «Повесть о Благовещенской церкви», «Повесть о новгородском белом клобуке»). Причем в ряде сказаний этот мотив воплощен в образах «предостерегающего видения», вестником мистически виденного или слышанного выступает простое в социальном отношении лицо — обычно пономарь («Повести»: о посаднике Добрыне, о видении пономаря Аарона, видении пономаря Тарасия)[119] Правда, последняя особенность встречается и в неновгородских литературных текстах («Житие Алексия человека Божия», «Повесть о Меркурии Смоленском»),

но все же как устойчивый, характерный признак она более присуща именно литературе Новгорода.

Несомненно, к означенной группе произведений примыкает и редакция *Б* «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Ее автор, рассказывая о чудесном явлении Богоматери накануне освящения Тихвинской Успенской церкви, конкретизировал характеристику собеседника Богоматери: простую формулу редакции *А* («человека по имени Юрыша») он заменил типично агиографической и традиционной для новгородской литературы («понаморя именем Юрыша, мужа благоговейна...»). Это вполне позволяет говорить о связи данного текста с литературой Новгорода.

Вероятно, и некоторые стилистико-грамматические свойства текста редакции *Б* могут быть соотнесены с новгородской литературной манерой — например, последовательное употребление ее автором неполных предложений, в которых опущено подлежащее, а сказуемое выражено глаголом в форме аориста 3 л. мн. «...**и на том месте поставиша церковь Рождество**...», «...**а чюдотворную икону обретоша в можжеелнике**...», «...**а в кладе учиниша крест**...», «...**на том месте... устроиша монастырь**...». Аналогичные синтаксические конструкции широко использовались новгородскими книжниками: «**И... моляшеся... Богу и... Богородици, и поставиша острог около всего Новгорода**»[120]; «**И тако... едва възмогоша вывлещи тело его из реки**...»[121]; «**В лето 6654 зделаша 4 церкви**...»[122] и т. п. При этом под неназванным в приведенных примерах субъектом действия, несомненно, подразумевается совокупность лиц — люди, новгородцы, «**народи**», а глагольной формой, обозначающей само действие, как бы подчеркивается его соборный, коллективный характер. Таким образом, вероятно, в литературе Новгорода на формальном, речевом уровне отдавалась дань древним обычаям новгородского народоправства. И это было довольно устойчивой традицией. Последней, очевидно, следовал и создатель редакции *Б*.

Не исключено также, что этот грамотник был хорошо знаком не только с книжностью, но и с реальным ходом жизни новгородцев. Во всяком случае, указанный им год построения в Тихвине «кирпичной» Успенской церкви — 7015-й — почти что совпадает с датой, зафиксированной Сокращенным Новгородским

летописцем 1528 г.[123], где в статье за 7014 г. (!) имеется краткое сообщение: «**Того же лета поставиша церковь каменну святую Богородицу на Тихвине**»[124]. Правда, новгородские летописи, в частности свод 1539 г., указывают и другую дату – 7023 г., но последняя связана именно с торжеством церковного освящения: «**Того же** (7023. – *В. К.*) **лета, месяца августа 12 день, на память святых мученик Фотеа и Никиты, в неделю, священа бысть церковь пресвятыя Богородица честное Успение на Тифине...**»[125]

Таковы доводы, подтверждающие мысль, что редакция *Б* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» может быть интерпретирована как памятник новгородской литературы начала XVI в.

Как видим, решение вопроса о месте создания редакции *Б* и об отношении ее текста к какому-либо конкретному книжно-литературному центру Руси XVI столетия Москве или Новгороду – представляется неоднозначным. Во всяком случае, имеющиеся на сегодня данные не дают оснований для совершенно определенного ответа.

Впрочем, вполне возможно такое предположение: автором редакции *Б* был новгородский книжник, но в своих общественных убеждениях он всецело разделял идеологию единодержавного государства, возглавляемого московским великим князем, что и отразилось в созданной им версии «Сказания». Отсюда последняя, будучи по происхождению новгородским литературным памятником, по существу является образцом творчества в духе обобщающих литературных мероприятий, в духе собирания областных литератур в единую общерусскую и потому должна рассматриваться как памятник областной книжной традиции, изначально предназначенный для обслуживания официальной идеологии Русского централизованного государства начала XVI в.

Итак, сравнительное изучение ранних текстов «Сказания о Тихвинской Одигитрии» позволяет констатировать различие идейно-эстетических принципов отображения действительности, лежащих в основе их сюжетно-повествовательного построения. Если художественный метод автора редакции *А* можно определить как фактографический, то метод автора редакции *Б* представляется обобщенно-историческим. Новая датировка и оценка содержания древнейших версий памятника позволя-

ет рассматривать ранние этапы его литературной истории в новых конкретных культурно-исторических обстоятельствах конца XV – первых десятилетий XVI в. Их популярность среди волоколамских книжников уже в первой половине XVI в. показывает, как на частную историю бытования в читательской среде какого-либо нового сочинения влияли общая тенденция и характер литературного процесса в целом, в каком сложном взаимодействии находились в первой половине XVI в. областная, в частности новгородская, и общерусская московская книжно-литературные традиции.

§ 7. Реплика на две новейшие гипотезы относительно первоначальной истории «Сказания о Тихвинской Одигитрии»

Предпринятое мною сравнение самых ранних версий «Сказания о Тихвинской Одигитрии» и решение вопроса об их взаимосвязи и времени появления, думается, позволяет с уверенностью опровергнуть традиционно бытующее в науке мнение о том, что памятник был создан в начале XVI в. и что инициатором или даже исполнителем этой литературной работы был святитель Серапион, архиепископ Новгородский. Очевидно, первая запись устного предания о тихвинской святыне была осуществлена в конце XV в., во время владычества архиепископа Геннадия. Серапион же, как видно, не имел никакого отношения к составлению редакций *А* и *Б* – во всяком случае, последние были созданы не при нем (одна – до, другая – после него), хотя, конечно же, будучи новгородским владыкой, он мог каким-то образом способствовать укреплению культа тихвинской святыни. Еще один итог изучения первоначальных редакций «Сказания» опровергает и известное мнение о предназначенности памятника с самого момента его возникновения для художественно-литературного обоснования «духовного превосходства» Новгорода над Москвой. Как видно, содержанию редакций *А* и *Б* совершенно не присуща так называемая проновгородская идейная тенденциозность.

В связи с этим уместно отреагировать на недавно опубликованное мнение Э. А. Гордиенко, которая, апеллируя к Ф. И. Буслаеву, пытается доказать проновгородский характер

владычной политики архиепископа Серапиона и в подкрепление своих доводов обращается к истории «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Поскольку это важно, воспроизведу ее рассуждения почти буквально.

«Важнейшим документом своей эпохи, – пишет исследовательница[126], – может служить Сказание об иконе Тихвинской Одигитрии, сохранившееся в рукописном сборнике XVI в. (согласно ссылке № 152[127], здесь имеется в виду рукопись РГБ, ф. 310, № 592, л. 87 об. – 100 об. – *В. К.*). В нем (то есть именно в данном списке. – *В. К.*) последовательно излагаются события, начиная от явления иконы на реке Ояти у села Имоченцы в 1383 г. ...В состав Сказания включен исторический экскурс, в котором чудесное видение (так! вероятно, здесь подразумевается "явление" – *В. К.*) объясняется волей константинопольского патриарха, "отпустившего" икону в просторы далеких новгородских болот, где, по его убеждению, сохранялось истинное православие. ...Авторитет патриарха вновь используется новгородскими владыками, независимость которых от митрополита подтверждалась некогда разными знаками – белым клобуком или крестчатыми ризами. Заканчивается Сказание чудом 1507 г., когда возводивших храмовую паперть каменщиков завалило кирпичами упавших стен, но благоволением иконы мастера остались невредимы.

Хронология рукописи (подразумевается сборник РГБ, собрание В. М. Ундольского /ф. 310/, № 592. – *В. К.*) дает основание предполагать, что этот вариант (то есть передаваемая данным списком редакция "Сказания о Тихвинской Одигитрии" *В. К.*) мог быть составлен при Серапионе, использовавшем рукописи времени архиепископа Геннадия. Среди них могла быть рукопись, в которой повествование о явлении иконы заканчивается построением третьего деревянного храма после пожара 1388 г. (здесь сделана ссылка – № 154 – на текст "Сказания" по рукописи РГБ, ф. 113, № 535 и на мою работу: "Текстологический анализ ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии»" с. 131. *В. К.*). Завершая рассказ о чудесной иконе, переписчик отметил, что церковь стояла к тому моменту 114 лет, датируя тем самым свою работу 1502 г. (опять-таки ссылка – № 155 – на рукопись РГБ, ф. 113, № 535,

теперь с указанием л. 390, и мои статьи: "Текстологический анализ ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии»" с. 131, 143, а также "Первоначальные редакции «Сказания о Тихвинской Одигитрии»", с. 204. – *В. К.*).

Сборник, созданный при Серапионе (№ 592) (так! – *В. К.*), подтверждает зависимость его от более ранних новгородских сочинений. Тенденциозность его в "отстаивании права старого Новгорода" ощутима и в выборе сюжетов, среди которых, кроме Сказания об иконе Одигитрии (имеется в виду "Сказание о Тихвинской иконе" – *В. К.*), содержится еще Сказание о святой Софии Новгородской, Повесть о белом клобуке, в которых, словами Ф. И. Буслаева, "местное предание получило высший и как бы всемирный в истории христианства смысл..."».

В этих трех абзацах уважаемой исследовательницы многое неточно и путано.

Первое. «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в рукописи РГБ, ф. 310, № 592 заканчивается не на л. 100, а на л. 104, и, соответственно, последним сюжетом данного текста является не рассказ о чуде 1507 г., а рассказ об основании в Тихвине в 1560 г. Успенского монастыря. Отсюда «хронология» этой рукописи никак не предполагает, что содержащийся в ней вариант «мог быть составлен при Серапионе». К тому же (и это очевидно!) сам сборник РГБ, ф. 310, № 592, созданный, видимо, одним писцом, возник никак не ранее 19 июля 1610 г., ибо в нем содержится статья о годах правления русских князей от Ивана Васильевича до Василия Шуйского (л. 214 об.), а судя по филиграни («кувшинчик»: схожий знак у Гераклитова, № 676 – 1636–1638 гг.) – не ранее 30-х гг. XVII столетия, что в общем согласуется с его известной археографической характеристикой[128] Так что ни эта рукопись, ни имеющийся в ней список «Сказания о Тихвинской Одигитрии» никак не могут быть соотнесены с деятельностью святителя Серапиона.

Второе. Совсем не понятно, каким образом список РГБ, ф. 310, № 592, якобы созданный при Серапионе, может восходить к «рукописям времени архиепископа Геннадия» и, соответственно, какое отношение он имеет к упоминаемому исследовательницей в ссылках 154 и 155 списку РГБ, ф. 113, № 535 (то есть ИВ-535. – *В. К.*). Ведь сравнительно с текстом послед-

него (первоначальной редакцией «Сказания» *А*, как показано выше) он содержит совсем другую редакцию – прежде всего, в плане хронологического содержания. Его текст – в начальной части – согласуется с хронологией редакции *Б*: явление иконы и построение в Пречистенском погосте первого Успенского храма отнесено к 1383 г., построение второго храма после пожара отнесено к 1390 г., построение третьего храма приходится на 1395 г., а простоял последний 105 лет, то есть, получается, до 1500 г.; в 1507 г. на Тихвинке заложен каменный храм, строительство которого завершилось в 1515 г.; в декабре 1526 г. тихвинскую святыню посетил великий князь Василий Иванович, в январе 1547-го – Иван Васильевич, который затем в 1560 г. повелел устроить при Успенском храме монастырь. Скорее всего (имея в виду также состав и идейно-стилистические особенности текста), список РГБ, ф. 310, № 592 воспроизводит позднюю компиляцию, которая, во всяком случае, никак не могла быть создана ранее 1560 г. Так что у этого списка нет прямой связи со списком редакции *А* ИВ-535 и уж тем более с какими-то рукописями геннадиевского времени.

Третье. При допущении исследовательницы, что мог существовать некий вариант «Сказания», завершающийся сообщением о «построении третьего деревянного храма после пожара 1388 г.», опять-таки представляется странной ссылка на список ИВ-535. Ведь последний заканчивается не сообщением о построении в Пречистенском погосте третьего храма после второго церковного пожара якобы в 1388 г., а сообщением о построении четвертого храма – после того как сгорело, простояв 114 лет, третье здание Успенской церкви. К тому же в этом списке «Сказания», как показано выше, дат нет вообще, а дата 1388 г. – дата вычисляемая, если исходить из указания других текстов «Сказания» о явлении на Тихвинке иконы Богоматери «Одигитрии» в 1383 г., а также из указания данного списка относительно того, что первая церковь простояла 5 лет. То есть дата – 1388 г. – относится к построению второго, а не третьего храма! При всем этом совершенно непонятна ссылка на с. 131 моей статьи «Текстологический анализ ранних редакций "Сказания о Тихвинской Одигитрии"». Указанное место моей публикации посвящено внешней характеристике списка ИВ-535

и никак не могло побудить исследовательницу к подобного рода рассуждениям.

Четвертое. Весьма затруднительно понять, каким образом исследовательницей найдена дата — 1502 г. как дата «работы» над каким-то вариантом «Сказания». И опять-таки не ясно, какой из двух списков — РГБ, ф. 310, № 592 или РГБ, ф. 113, № 535 — видится ею в качестве восходящего к данному варианту. О хронологии первого списка только что сказано. Ни он, ни его протограф никак не могут быть связаны с датой 1502 г. Что же касается хронологии второго списка, то в нем вообще нет ни одной прямой даты, как и время явления Тихвинской иконы не обозначено определенно. Последнее — 1383 г. — выясняется по спискам других редакций «Сказания». Зато в списке ИВ-535 есть относительные хронологические сведения: первая церковь простояла в Пречистенском погосте 5 лет и сгорела, построенная на ее месте вторая церковь простояла 5 лет и сгорела, третья церковь сгорела через 114 лет, и на ее месте возвели четвертую. Если исходить из известной по другим источникам даты явления на Тихвинке и сведений данного списка, то получится, что вторая церковь сменила первую в 1388 г., третья вторую — в 1393 г., наконец, четвертая третью — в 1507 г., что еще может согласовываться со временем владычества архиепископа Серапиона в Новгороде. Но исследовательница настаивает именно на 1502 г. как времени пожара третьей церкви и времени «работы» переписчика над «Сказанием»! При этом опять-таки почему-то ссылается на л. 390 списка ИВ-535, где обозначены как раз вышеуказанные относительные даты и, естественно, нет прямого указания на год 1502-й, а также на вышеуказанные страницы моих статей, где, разумеется, нет ни слова в подтверждение столь странного подсчета.

Наконец, пятое. В сборнике РГБ, ф. 310, № 592, действительно, помимо «Сказания о Тихвинской Одигитрии», содержатся еще «Сказание о святой Софии Новгородской» и «Повесть о новгородском белом клобуке». Но согласиться с уважаемой исследовательницей, ревностно следующей Ф. И. Буслаеву, что означенные статьи являются «ранними новгородскими сочинениями» и, соответственно, сам содержащий их сборник проновгородски тенденциозен, чрезвычайно затруднительно.

Что касается «Сказания о Тихвинской Одигитрии», то компилятивное и позднее происхождение текста по списку РГБ, ф. 310, № 592 уже отмечено. Добавлю только, что, судя по многим словесным формулировкам (**«Вѡ дни благочестиваго великаго князя Димитрия Иоанновича всея Русии, и святеишаго митрополита Пимина, и при архиепископу Алексеи Великаго Новаграда и Пскова явилася икѡна...»**, **«В лѣто 7015 повелѣниемъ благовѣрнаго и христолюбиваго великаго государя и великаго князя Василия Иѡанновича всея Росии и по благословению архиепископа Серапиона...»**), создавался он, несомненно, в контексте промосковских умонастроений. А вот относительно двух других текстов надобно отметить следующее. В «Сказании о святой Софии Новгородской» излагается, прежде всего, двоякое толкование образа Софии Премудрости Божией и как Богородицы и как Сына и Слова Божия[129] К сожалению, произведение это совсем не изучено, чтобы можно было смело говорить о его раннем происхождении. Однако можно подозревать, что подобный текст мог появиться сравнительно поздно, в связи с иконописными работами новгородско-псковских мастеров в Кремле после московского пожара 1547 г., а также в связи с соборным рассмотрением в 1553 г. «сумнений» дьяка И. М. Висковатого по поводу каноничности и догматического смысла этих работ. Во всяком случае, в ряде древнерусских рукописных сборников он усвоен авторству преподобного Максима Грека[13] Не позволяет согласиться с исследовательницей и ее опора на «Повесть о новгородском белом клобуке». Ведь в означенном сборнике содержится не распространенная редакция памятника, которую только некоторые ученые датировали концом XV в. а теперь вполне доказано, что она создана была на рубеже XVI—XVII вв. [32] В означенном сборнике содержится именно краткая редакция «Повести»[13] которая, по мнению многих специалистов, возникла лишь во второй половине XVI в. [34], во всяком случае, не ранее середины этого столетия. Но главное не в том, когда были созданы эти тексты, а в том, что содержательно они воспроизводят «местное предание», действительно, в «высшем и как бы всемирном в истории христианства смысле», однако все же в контексте общерусской церковной идеологии

Московского государства XVI в., исключающей посредством обобщения местнические тенденции.

Таким образом, предпринятую Э. А. Гордиенко попытку реанимации взглядов Ф. И. Буслаева, а равно и попытку скорректировать предложенную мной картину литературного развития предания о Тихвинской «Одигитрии» трудно признать состоявшимися.

К литературной истории «Сказания о Тихвинской иконе Богоматери» обращался также упомянутый выше немецкий исследователь Андреас Эббингхаус, посвятив ей несколько страниц своей книги[15] В качестве исходного материала для «обзора легенды» о святыне последний использует текст «Сказания», содержащийся в рукописи РГБ, собрание Н. С. Тихонравова /ф. 299/, № 587, л. 16–23, понимая, что этот текст – в силу того, что в нем читается «Повесть новгородских купцов», – не представляет собой «легенду в ее самой первой версии» и отличая его от «краткого» текста по списку Трц-188. Ученый при этом справедливо отказывает в правоте И. А. Ивановой, полагавшей, что текст Трц-188 передает самую древнюю версию предания о Тихвинской «Одигитрии», но вместе с тем почему-то считает данный текст не текстом «легенды», а лишь «выдержкой из нее». Образцом подобного варианта изложения «легенды» для Эббингхауса является список «Сказания» Син-562, который он считает «относительно близким по времени к дате освящения Тихвинской церкви (1507 г.)», упомянутой в нем, и который отличается документальным характером изложения и отсутствием «повествовательных элементов». Однако представляется весьма странным, что в данном случае исследователь совсем не замечает полной текстуальной тождественности списков Трц-188 и Син-562, как не учитывает известной по археографическим трудам кодикологической характеристики соответствующих рукописей: первая датируется 40-ми гг. XVI в., а вторая – 1536 г. (так что на самом деле оба списка «относительно близки» ко времени освящения каменного Успенского храма в Пречистенском погосте, если временное расстояние порядка 30 лет вообще можно считать близким).

Далее ученый прозорливо предполагает наличие «в архивах» некоего «образца» – «первой редакции Тихвинской леген-

ды», который, надо догадываться (ибо ясно это не выражено), был сокращен создателем «синодального списка». Здесь, наконец, — в сноске № 12 — немецкий автор ссылается на мою опубликованную в 1988 г. статью «Текстологический анализ ранних редакций “Сказания о Тихвинской Одигитрии”», сожалея, что ознакомился с ней лишь после того как написал все выше сказанное (? но ведь еще не издал же!).

Я признателен уважаемому исследователю за похвальный отзыв о моей работе и положительную оценку выявления мной редакции «Сказания» *А* как «первой» и моего «ясного отказа» от концепции «новгородской тенденциозности» означенного литературного памятника. Однако не могу согласиться с критикой. Эббингхаус пишет: «...говоря о редакциях (? — *В. К.*), обозначенных им (то есть мной. — *В. К.*) как *Б* /рукописи Трц. № 188 и Син. № 562/, автор не замечает, что речь идет о документальном тексте, и приходит к характеристикам совершенно непонятным и неточным (с. 136—143): именно в этих редакциях Кириллин видит “поучительную цель” и риторику, в то время как *А*, по его словам, нужно обозначать как “краткую” и “нехудожественную” (с. 138)».

К сожалению, я вынужден здесь констатировать неточность самого критика. На указанной с. 138 моего сочинения нет цитированных им определений. Схожий текст имеется на с. 143, но там как раз вопреки критику утверждается, что обе редакции «Сказания» — и *А* и *Б* — характеризуются именно «документальностью», о «нехудожественности» же редакции *А* там вообще нет ни слова. Странным также представляется то, почему уважаемый коллега считает мое мнение, что для текста редакции *Б* свойственны элементы «риторичности» и «дидактизма» (у меня именно так сформулировано!), «непонятным и неточным». Ведь свой тезис, вернее, инвективу он никак не обосновывает. Кстати, не аргументирует он и еще одного своего утверждения, касающегося текста по вышеуказанному им списку из собрания Тихонравова № 587. Эббингхаус утверждает буквально: данная редакция «является, по-видимому, основой многих рукописей и даже таких, которые относятся к XVI столетию». Во-первых, он не учитывает, что используемый им список относится к XVII в., тогда как имеются более ранние списки, передающие распро-

страненный текст «Сказания», содержащий «Повесть новгородских купцов» (на это было указано еще в моей, упоминаемой исследователем статье 1988 г.); во-вторых, подобный тезис нужно все-таки доказывать, а не просто декларировать, исходя, разумеется, из четкого представления о понятии «редакция», которое далеко не всегда тождественно понятию «список».

Таким образом, усилия уважаемого немецкого коллеги, господина А. Эббингхауса, по уточнению литературной истории «Сказания о Тихвинской Одигитрии» приходится признать голословными, ибо они не подтверждены ни археологически, ни текстологически, ни литературно-аналитически. Хотя, конечно же, нельзя не отдать должное его похвальному стремлению дать общий обзор такого мало изученного явления древнерусской литературы, как сказания об иконах Пресвятой Богородицы.

Глава II.
Предание о Тихвинской иконе в общественно-политической жизни Руси конца XV — начала XVI века

Как известно, конечная цель текстологического исследования – это выявление истории текста изучаемого литературного произведения «в самой тесной связи с мировоззрением, идеологией» его автора, а также «составителей тех или иных редакций... и их переписчиков». Таким образом, различные вопросы литературной истории какого-либо произведения оказываются вовлеченными в круг «общих проблем культуры и “человековедения” в целом» и должны быть решаемы «в самом широком аспекте», с учетом достижений всех смежных историко-гуманитарных наук[13] Иными словами, всякое литературное произведение по необходимости и возможности должно быть подвергнуто герменевтическому осмыслению, причем не только как нечто созданное по определенным законам творчества (аспект поэтики), но и как нечто неразрывно связанное с реальностью породившего его общественного бытия, как нечто являющееся феноменом последнего (культурно-исторический аспект).

Поэтому определение времени возникновения и выяснение содержательных особенностей редакций *А* и *Б* «Сказания о

Тихвинской Одигитрии» обязывает исследователя обратиться к весьма трудной проблеме исторического и культурологического комментирования этих текстов.

В самом деле, в чем состояло существо их связи с эпохой, в контексте которой они были созданы? каким образом данные редакции соотносятся с идейно-политическими тенденциями русской литературы конца XV – начала XVI в.? к какому общественному «направлению»[13] могли быть близки их авторы? читателям каких мировоззренческих убеждений и литературных вкусов они могли угодить своими сочинениями? и как вообще последние воспринимались (или могли быть восприняты) их современниками?

Ответить на поставленные вопросы весьма не просто. Поэтому сразу же оговорюсь: излагаемые ниже соображения должны быть квалифицированы только как более или менее приемлемые предположения, которые подтверждаются лишь косвенными данными. Но в качестве рабочей гипотезы они вполне допустимы и, смею надеяться, не окажутся совсем уж бесполезными для науки о русском Средневековье.

В предыдущей главе было показано, что сюжетно-повествовательная основа «Сказания о Тихвинской Одигитрии» сложилась очень рано. Видимо, в 1499 г. в Пречистенском погосте были записаны местные устные предания, и таким образом возникла редакция *А*.

Чрезвычайно любопытно, на мой вгляд, то обстоятельство, что момент создания памятника приходится как раз на время весьма активной и интенсивной литературно-публицистической работы новгородских книжников, направленной, прежде всего, на преодоление распространившегося в Новгороде и затем в Москве еретического учения «жидовствующих». Так, в борьбе с этим злом архиепископ Новгородский Геннадий и его ближайшие сподвижники – особенно игумен Успенского Волоколамского монастыря, преподобный Иосиф (Санин) – создают в конце столетия целый корпус обличительно-полемических произведений; под руководством новгородского владыки осуществляется полный перевод Библии (кстати, завершенный именно в 1499 г.), переводятся и собираются греческие и латинские трактаты и сочинения, направленные против рели-

гиозного вольномыслия, обсуждается проблема «скончания» седьмой тысячи лет и т. д.[138]

В свете этой антиеретической литературной деятельности сюжет «Сказания» представляется весьма актуальным. Ведь он посвящен прославлению почитаемых в Пречистенском погосте святынь – явленной богородичной иконы «Одигитрии» и креста, сделанного из бревна («клади»), мистически освященного самой Богоматерью. Иначе говоря, создатель данного литературного текста в простой и ясной повествовательной форме, посредством беллетризации *реально бывшего* в историческом прошлом подтверждает как раз те догматико-обрядовые положения христианства и православия – культ Царицы Небесной и Заступницы Пречистой Девы Марии и святых угодников Божиих, почитание икон и креста, – против которых были направлены и критика и поступки не только последователей новгородоко-московской ереси, но и еще ранее стригольников[139] И видимо, совсем не случайно «явление» почитаемых на Тихвинке рукотворных религиозно-обрядовых предметов произошло, согласно местному преданию, в конце XIV в., в годы распространения в Новгороде стригольнической ереси, а литературная обработка этого предания была произведена в конце XV в., в годы борьбы Геннадия с ересью «жидовствующих», как называли тогда новгородских и московских вольнодумцев.

Можно предположить, что помимо теоретико-полемических и обличительно-публицистических сочинений, актуализирующих христианско-богословское наследие, а также инквизиционных мер защитники православия использовали и способы образно-эмоционального воздействия на умы, например – с помощью простой апелляции к конкретному *историческому опыту*, закрепленному в народной памяти и подтверждающему законность и незыблемость ортодоксально-христианского вероисповедания и церковных обрядовых традиций. Составленное в конце XV в. «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в редакции *А* и явилось такого рода литературной апелляцией к авторитету исторического предания. Но поскольку «всякий повествовательный сюжет в русской средневековой литературе рассматривался как исторически бывший, как нечто, чему свидетелем был сам автор или те, от кого он слышал его или у кого читал»[140],

постольку исследуемый памятник представлял в глазах древнерусских читателей документ — наглядное доказательство, что ли, — весьма красноречивое и потому особенно полезное для охранительной борьбы единомышленников святителя Геннадия с мудрствованиями и вольностями русских еретиков.

Но литературная обработка бытовавших в Пречистенском погосте устных преданий о здешней святыне могла быть созвучна не только мероприятиям русской Церкви по защите догматико-обрядовых основ Православия. Включение «Сказания» в конце XV – начале XVI в. в круг древнерусского чтения, вероятно, было весьма своевременным и в обстановке принципиальной борьбы духовенства с великокняжеской властью за право на церковное землевладение.

Содержание нового литературного текста явно отвечало интересам той части русского церковного общества, которая полагала, что Церковь как общественный институт должна обладать имуществом, в частности, землей. Ведь в произведении, по сути, рассказывалось о небесном покровительстве Богоматери, выразившемся в том, что Она как через посредство своего образа, так и лично предуказала и благословила места для совершения таинств и общественной молитвы пред алтарем Господним, места, где надлежало построить посвященные Ей храмы — Рождественский «в Вымоченинах» (кстати, этот погост относился к уделу новгородского владыки[141], так что, может быть, совсем не случайно чудесное шествие иконы началось именно отсюда), Покровский «на Кожели», Успенский «на Тихвине» и там же часовню во имя святителя Николая, Мир Ликийских чудотворца. И впоследствии, согласно «Сказанию», Богоматерь не оставляла без покровительства избранные Ею места, о чем красноречиво свидетельствовали, в частности, многочисленные чудеса исцелений у Ее явленного образа и неоднократное чудесное избавление последнего от огня во время церковных пожаров.

Это ли не служило прямым и неопровержимым с точки зрения средневекового человека доказательством святости и богоугодности построенного на земле Пречистенского погоста храма?

Между прочим, в известной приписке к «Уставу» новгородского князя Святослава Ольговича 1137 г. о церковной десятине в пользу новгородского владыки упоминаются как обязанные платить таковую близкие к Тихвину поселения — «на Кукуеве горе» и на реке «Паши»[142] (по «Сказанию», места, где также являлась чудотворная «Одигитрия»). Но земли эти, и с ними вообще все Обонежье, согласно новейшим научным доказательствам, издревле безраздельно принадлежали юрисдикции новгородского князя, а в XV в. (вероятно, после утраты Новгородом самостоятельности в 1478 г.) — великого московского князя[143] Не могло ли в таком случае данное обстоятельство (то есть противоречие между укоренившимся в сознании тихвинцев чувством подчиненности князю и «навязанной» им необходимостью считаться с епархиальной властью) раздражающе воздействовать на них, побуждать их к попыткам избавиться от социально-психологической раздвоенности? Сам ход развития государственно-политической системы Руси (от удельной раздробленности к единству под управлением московского князя) и распространенность в новгородской области (в широких народных массах) религиозного вольномыслия закономерно открывали перед тихвинцами единственный путь разрешения этой дилеммы за счет официальной Церкви. Так что если предположить, что тихвинцы, испытывая известные неудобства — будучи вынужденными при возникновении этого храма потесниться на обжитом ими пространстве и затем делиться своими доходами с клиром и далеким от них первосвятителем новгородской епархии, — могли на этом основании выражать каким-то образом свой протест и противление, то естественно напрашивается вывод о том, что предание о местной чудотворной святыне и затем «Сказание» о ней в редакции *А* предназначались для идейно-эмоционального воздействия на умы и души прежде всего тихвинских поселенцев.

Необходимо помнить также следующее: вопрос о землевладении особенно остро стоял как раз в Новгородской области. В самом деле, во-первых, здесь издавна — по крайней мере с конца XIV в. — бытовали среди посадского и сельского населения секуляризационные настроения по отношению к епархиальной церковно-монастырской собственности, что выражалось, ви-

димо, в прямых покушениях на последнюю и что весьма беспокоило высшую церковную власть — например, митрополита Московского Киприана, а позднее митрополитов Феодосия и Филиппа I, чьи грамоты к новгородцам были специально посвящены обоснованию неприкосновенности церковных земель[144]. Во-вторых, именно в Новгороде после его присоединения к Московскому государству в 1478 г. великий князь Иван III с неизменной последовательностью проводил аграрную реформу, результаты которой отрицательно сказывались, прежде всего, на благосостоянии местной знати — «лучших» людей. Так, до исхода XV столетия здесь путем предпринятых им репрессий, «выводов» населения и переписи земельных фондов было практически покончено с боярским и купеческим землевладением[145]; а с 1478 по 1499 г. в великокняжескую казну была переведена подавляющая часть новгородских церковно-монастырских имений[146]. Конфискации приняли настолько широкий размах, что возникла прямая опасность их перерастания в полную секуляризацию церковного имущества[147] Кроме того, попытки великого князя провести аграрную реформу, к вящей обеспокоенности последовательных православных верующих, нашли неожиданную и теоретически обоснованную поддержку в учении новгородско-московских еретиков, которые своими нападками на Церковь как бы снимали «грех с души Ивана III»[148]. Да еще идее ликвидации церковных землевладений выразило сочувствие заволжское монашество во главе с авторитетнейшим старцем Нилом Сорским[149].

При таких обстоятельствах вопрос о церковных землях приобретал значение не только социально-политическое, но также идеологическое. Возникла насущная потребность в теоретическом доказательстве святости и неприкосновенности имущественных прав Церкви.

За эту задачу взялась наиболее заинтересованная группа служителей Церкви, возглавляемая святителем Геннадием, архиепископом Новгородским, и подчиненным ему по епархии преподобным Иосифом, игуменом Волоколамского монастыря. Естественно, прямые выступления против Ивана III были невозможны. Поэтому вся сила полемики была направлена против поддерживающих аграрную политику великого князя еретиков,

а также вообще против любых охотников «учинить грубость» святой Церкви. Но таким образом критике подвергались и секуляризационные планы московского великокняжеского двора.

Еще до собора 1503 г., на котором «стяжательские» взгляды духовенства все-таки взяли верх, в стане Геннадия были созданы публицистические сочинения в защиту имущественных прав Церкви, например «**Слово кратко противу тех, иже в вещи священные подвижные съборные церкви вступаются**...» доминиканца Вениамина[150], «Послание монахам Пафнутьевского Боровского монастыря» Иосифа Волоцкого[151] и др.; более того, в новгородском синодике появилась приписка о предании лиц, посягающих на церковные землевладения, анафеме: «**Вси начальствующии и обидящии святыя божия церкве и монастыреве, отнимающе у них данные тем села и винограды, аще не престанут от таковаго начинания, да будут прокляты**»[152]. Однако и после собора 1503 г. проблема секуляризации монастырского землевладения оставалась открытой и, будучи важнейшим предметом церковно-политических споров, еще долго в продолжение XVI столетия привлекала внимание русских публицистов.

Надо думать, защитники церковно-монастырского имущества (как и вообще православной веры) не ограничивались дисциплинарно-правовыми мерами и теоретико-публицистической полемикой. Достижению их целей должно было способствовать и усиление культа различных святых реликвий — икон, крестов, мощей подвижников и т. п. Для прославления последних перерабатывались и актуализировались известные легендарные предания о творимых ими чудесах. Эти свидетельства о конкретных благодеяниях и божественном покровительственном вмешательстве в жизнь людей, далекие от отвлеченного рационализма и схоластики богословских трактатов и близкие к образной системе народных религиозных представлений, значительно эффективнее воздействовали на вероисповедные чувства православных и потому быстро становились достоянием общества. Но в силу христианского мировоззрения уже сам факт чудесного участия высших сил через ту или иную святыню в реальных событиях — особенно подтвержденный *документально* — не только повышал авторитет конкретной святыни, созда-

вая предпосылки для ее общепризнанности, но и накладывал вето неприкосновенности на место, где она хранилась.

В свете сказанного как будто бы проясняется скрытый смысл «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Без сомнения, автор этого литературного текста, фиксируя устные предания о чтимой в Пречистенском погосте чудотворной иконе Богоматери, имел в виду и охранительные задачи. Ведь, возможно, в конце XV в., когда была создана редакция *А*, местное население переживало острую конфликтную ситуацию – во-первых, в связи с распространением здесь еретических настроений, а во-вторых, в связи с земельной реформой Ивана III. Обе выдвинутые жизнью проблемы затрагивали, прежде всего, интересы духовенства, и, видимо, именно ему необходим был охранительный подтекст «Сказания».

Что же касается предположения о связи «Сказания» в редакции *А* с борьбой против религиозного вольнодумства конца XV в., то таковое подтверждается также следующими соображениями. Хорошо известно: в Новгороде благотворную почву для произрастания еретических учений еще со времен стригольничества составляли белое духовенство и поселенцы посада, то есть ремесленый люд и мелкие торговцы[153] Впрочем, в этой же среде вызревали и секуляризационные настроения по отношению к церковно-монастырским землям[154]. Бесспорно, тихвинцы в социальном смысле мало чем отличались от новгородского посадского населения, с коим к тому же наверняка имели экономические связи, поскольку жили на перекрестье торговых путей[155]. Поэтому распространение среди них ереси (а по утверждению святителя Геннадия еретическая «прелесть... распростреласяне токмо в граде, но и по селам»[156]), как и поддерживаемых московским правительством вожделений относительно принадлежащей Успенской церкви земли, вполне вероятно. Но в таком случае в отношениях тихвинцев с местным клиром, естественно, должна была возникнуть некоторая напряженность, противопоставленность. А это, в свою очередь, обязывало пастырей позаботиться о средствах разрешения конфликта (явного или скрытого) со своей паствой.

Предположение о созвучии редакции *А* идеологии защиты церковного землевладения тем более очевидно, что ведь этот

текст создавался как раз в обстановке, когда в Новгороде (с 1495 по 1505 г.), по распоряжению Ивана III, производилась очередная перепись земель, имевшая целью «подвести итог земельной реформе»[157] Между прочим тогда же, в 1496 г., московским боярином Юрием Сабуровым, описывавшим Обонежскую пятину, была составлена и первая перепись Пречистенского погоста на Тихвинке (правда, не сохранившаяся)[158]. Вряд ли при этом местное духовенство спокойно относилось к решениям Сабурова – представителя старомосковского рода и будущего тестя Василия III. Очевидно, на него стремились как-то повлиять. И возможно, легенде о тихвинской святыне в данной ситуации отводилась весьма важная роль. Надо думать, *пропаганда* оказалась успешной. Во всяком случае, впоследствии – очень скоро – великокняжеская власть отнеслась со вниманием к дарам чудотворений, которыми славилась пречистенская икона Пресвятой Богородицы «Одигитрия» (об этом несколько ниже).

Далее. Религиозно-реформационное движение, охватившее русское общество в конце XV столетия, как известно, четко разделило духовные силы русской Церкви на два лагеря; из рядов белого духовенства, или «попов», нередко выдвигались ересиархи[159], тогда как «чернецы», или монахи, выступали обычно в роли ересеборцев. На этом основании позволительно оценивать взаимоотношения белого и черного духовенства в рамках данного периода общественной жизни средневековой Руси как отношения, основанные на столкновении интересов, то есть можно говорить об определенной противопоставленности (в известных пределах, конечно) означенных общественных сил.

В связи с таким выводом чрезвычайно уместно вспомнить здесь о том, что, по предположению И. П. Мордвинова, при Тихвинском Пречистенском погосте уже в конце XV в. образовалось монашеское поселение – так называемый «несобственный» монастырь. Ссылаясь на какой-то синодик, Мордвинов указывает даже на иеромонахов Иону, Ефрема, Евфимия и Дмитрия, которые служили в Успенском храме еще до основания обители[160] Надо думать, монахи эти жили в Никольской пустыни, которая в конце XV в., очевидно, уже существовала в Пречистенском погосте. Об этом свидетельствует найденная

мною уникальная приписка к одному из списков «Сказания», содержащемся в сборнике XVII в. и передающем текст редакции *Г*: «**В лето 7007-г**(о), **августа в 27 де**(нь), **грех ради наших и небрежением храм великого чюдотворца Николы в пустыне згоре совсем, на осмом часу дни. А великого чюдотворца Николы образ вынесоша игумен з братею, а иного не вынесоша ничто же — ни риз, ни книг, ни казны**» (РГБ, ф. 256, № 459, л. 521)[161] Таким образом, в тихвинском Успенском храме действительно могли служить чернецы, но – наряду с бельцами, как прямо указывает текст «Сказания» в редакции *А* в рассказе о последнем церковном пожаре: икону из огня вынесли «**поп Василей да сын его Степан**». Кстати, здесь замечу: в древнерусской речевой традиции словом «поп» обозначался только священник – «белец», тогда как литургисающий монах назывался «чернецом-попом», или «черным попом», то есть слово «поп» в таком случае всегда сопровождалось пояснявшим приложением или определением[162].

Однако если в Пречистенском погосте в конце XV столетия сосуществовали представители и белого и черного духовенства, то почему бы не предположить, что в их частных отношениях отражались общие тенденции внутрицерковной жизни и что бельцы, например, испытывали некоторые неудобства под бдительными контролирующими взорами чернецов?

Такое предположение вовсе небезосновательно, поскольку, как мы знаем из писаний ересеборцев, религиозные вольнодумцы – «попы» и миряне – исповедовали свое учение тайно, скрываясь под личиной православия: «**да егда будут** (еретики. – *В. К.*) **где православных**, – писал архиепископ новгородский Геннадий, – **и они таковых же себе являют... И кто будет верою огражден и в православии христианства крепок, и они того таятся...**»[163] Данное обстоятельство побудило Геннадия, помимо организации общей идейно-теоретической борьбы с обнаруженной ересью, учинить во вверенной ему в пастырское попечение епархии тщательный розыск. Заручившись санкцией великого князя, он в 1491 г. «**еретиков изыска и обличи в великом Новгороде... одних велел жечи на Духовском поле, иных торговые казни предали, а иных в заточение посла, а иные в Литву збежели, а иные в Немцы**»[164] (ср. челобитье еретиков Ивану III во время

собора 1490 г. о том, что Геннадий их «**имал и ковал и мучил... да грабил животы**»[165] Особенно это касалось лиц духовных, среди которых наиболее подозрительными, естественно, представлялись белые священники. В таких условиях последним ничего не оставалось, как только защищаться – хотя бы путем нахождения каких бы то ни было оснований для отведения от себя возможных подозрений: необходимо было заранее и желательно с наибольшей убедительностью продемонстрировать неколебимую верность Православию, дабы избежать сурового испытания в вере, которое – еще неизвестно – удастся ли выдержать (ведь далеко не всякий сельский иерей мог похвастаться в то время достаточной богословской образованностью). И конечно же, безотказно действующим стимулом для упреждающе-предохранительных усилий должна была служить жесточайшая расправа Геннадия над новгородскими еретиками после собора 1490 г.[166]

Приведенные соображения позволяют несколько по-иному расценивать подробность редакции *А* о попе Василии и его сыне Степане. В их свете она выглядит теперь совсем не как простая дань автора текста требованиям фактографичности и документализма. Теперь эта подробность представляется не иначе как прямое основание для презумпции невиновности.

В самом деле, главные прегрешения, в коих обвиняли еретиков, состояли в том, что они позволяли себе хулить Иисуса Христа, Богоматерь и святые иконы, оскверняя их и иконоборствуя. По суждению церковного собора 1490 г., последователи ереси, например, «**ругалися образу Христову и Пречистые образу, написанным на иконах... ругались кресту Христову... на многиа святыя иконы хулные речи глаголали... святые иконы щепляли и огнем сжигали... святыми иконами и кресты о землю били и грязь на них метали... святые иконы в лоханю метали, да иного ругания есте много чинили над святыми образы написанны на иконах**»[167]

Но, как следует из текста редакции *А* «Сказания о Тихвинской Одигитрии», пречистенский поп Василий и сын его Степан к подобным вольнодумству и святопреступлениям причастны не были. Напротив, во время церковного пожара они спасли от огня храмовую святыню – икону Богоматери с Младенцем Иисусом Христом, продемонстрировав этим и свою верность

христианским догматам, и свое благочестие, и свой пиетет к святой реликвии. «Сказание» служило тому документальным подтверждением. А такой документ, конечно же, был серьезнейшим оправдательным аргументом в их пользу, являлся достаточно авторитетным доказательствам их правоверия.

Итак, если приведенные соображения действительно резонны, то необходимо признать резонной и мысль, что введение в текст редакции *А* подробности о попе Василии и его сыне Степане есть попытка упреждающего их оправдания в глазах пречистенского населения, в частности, местных монахов, среди которых вполне могли быть активные соратники новгородского архиепископа Геннадия.

Такой вывод, в свою очередь, дает основания для постановки вопроса об авторе «Сказания о Тихвинской Одигитрии» в редакции *А*. Действительно, столь полная конкретизация рассказа означенного текста о последнем церковном пожаре была выгодна, прежде всего, самим поименованным персонажам — попу Василию и его сыну Степану. Не является ли в таком случае этот рассказ самосвидетельством, самооправданием, самозащитой? И не следует ли «подозревать» в авторстве либо Василия, либо Степана, либо кого-то, кто был им очень близок и весьма заботился об их безопасности? На наш взгляд, данная мысль не лишена оснований. И может быть, в будущем, при еще более тщательном поиске, удастся аргументировать ее убедительнее.

А пока можно лишь с некоторой уверенностью заключить, что автор редакции *А*, предпринимая литературную обработку тихвинского предания о чудотворной иконе Богоматери с целью его фиксации, во-первых, идейно опирался на интересы защитников чистоты Православия и попутно ограждал себя от подозрений в еретичестве; а во-вторых, вольно или невольно способствовал утверждению теории вотчинных прав Церкви и заодно, возможно, заботился о сохранении принадлежащей Тихвинскому Успенскому храму земли. В целом направленность его творческих усилий находилась в полном соответствии с литературно-публицистической и общественно-политической деятельностью книжников геннадиевского круга. Поэтому не удивительно, что старейшие из сохранившихся списков редакции *А* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» принадлежали

видным насельникам Иосифо-Волоколамского монастыря. Книгой со списком ИВ-535 владел Иона Голова Пушечников (представитель рода вотчинников, имевших в XVI в. владения в уездах Тульском, Ржевском, Кашинском, Рузском, Волоцком и Калужском[168], один из авторитетнейших волоколамских стерцев, «**воспитатель и приставник сыном державного владыки Волоцкого**»[169], пользовавшийся особым доверием Иосифа Санина, рекомендованный в 1507 г. в духовном завещании последнего в числе 10 старцев Василию III как возможный восприемник игуменства и ездивший в том же году вместе с Кассианом Босым к великому князю с челобитьем о принятии Волоколамской обители под его защиту[170]). Сборником же со списком ИВ-414 обладал старец Галактион (с 1552 по 1558 г. игумен Волоколамского монастыря, с 1558 по 1565 г. – архимандрит Новоспасского монастыря в Москве, с 1565 г. – епископ Сарский[171]). Без сомнения, текст редакции *А* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» воспринимался в Волоколамском монастыре как произведение, вполне соответствующее вкусам местных книжников.

Вторая литературная версия «Сказания» – редакция *Б*, очевидно, также была востребована, прежде всего, иосифлянами. Такой вывод возникает в результате выяснения целого ряда источниковедческих и культурно-исторических вопросов. На связь данного текста с иосифлянской идеологией указывают и распространенность его списков в определенной среде, и его субстанциональные, идейно-стилистические особенности, и, наконец, известное внимание к тихвинской святыне великого князя Василия III.

В самом деле, наиболее ранние списки редакции *Б* свидетельствуют о том, что и в данной литературной обработке предание о тихвинской святыне бытовало в кругу читателей-иосифлян. Так, список ИВ-659 был, вероятно, создан в Москве, в скриптории митрополита Даниила, бывшего настоятеля Волоколамской обители, и прошел через руки известного книжника, монаха-иосифлянина Фомы Шмоилова, а сборник, его содержащий, был скомпонован из нескольких частей по распоряжению игумена упомянутого монастыря Нифонта Кормилицына. Составитель этой книги, как отмечено выше, был связан с летописными ра-

ботами митрополита Даниила, равно и с деятельностью другого авторитетнейшего иосифлянина, архиепископа Новгородского Макария.

Список ИВ-577 читается в сборнике, принадлежавшем волоколамскому иноку Ануфрию Исакову, ученику именитого постриженика и долговременного обитателя Иосифова монастыря Дионисия Звенигородского (в миру Данилы Васильевича Лупы, представителя древнего рода звенигородских князей, издавна – с начала XV в. – находившихся на службе у великого князя Московского[172]). Старец Дионисий († 1538 г.) играл заметную роль в общественно-церковной жизни России первой половины XVI в. Возможно, был участником собора 1503 г. Во всяком случае, на основе его и Нила Полева рассказов об этом соборе было составлено в 30-х или 40-х гг. XVI в. знаменитое «Письмо о нелюбках» иноков Кириллова и Иосифова монастырей. В полемике иосифлян и нестяжателей Дионисий занимал двойственную позицию[173].

Наконец, список Син-562 был написан одним из грамотников, работавших над Сводной «Кормчей» митрополита Даниила, – так называемым «Анонимом».

Связь текста «Сказания о Тихвинской Одигитрии» в редакции *Б* с деятельностью волоколамских книжников, а также с работой скриптория митрополита Даниила позволяет думать о его московском происхождении. Между прочим позднее, в XVII столетии, именно редакция *Б* была использована московскими печатниками в качестве основы для проложного издания – первой печатной публикации «Сказания о Тихвинской Одигитрии»[174]. Вероятно, она были извлечена ими из архивов Московского Печатного двора.

В пользу если не московского происхождения редакции *Б*, то, по крайней мере, промосковской ориентации ее составителя говорит и структура данного текста – официозный стиль, композиционное построение по типу летописной статьи, отсутствие (сравнительно с редакцией *А*) подробностей местного новгородского предания. Во всяком случае, очевидна *нацеленность* ее автора на идейно-эстетические каноны, принятые в московских официальных литературных кругах. Может быть, он предназначал свой текст для великокняжеской или митропо-

личьей летописи. Однако по каким-то причинам в создававшийся в Москве в первой половине XVI в. обобщающий летописный свод – в частности, в Воскресенскую и Никоновскую летописи – был включен другой, более краткий вариант рассказа о явлении Тихвинской иконы, причем составленный на основе и редакции *Б* и редакции *А*.

Б. М. Клосс убедительно показал, что деятельность книгописной мастерской митрополита Даниила, при непосредственном участии которого создавался Никоновский летописный свод (отражавший, кстати, как и Воскресенская летопись, официальную идеологию централизованного Русского государства), проходила под знаком иосифлянства. Да и вообще многие материалы поставлялись московским писцам из библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря [175].

В свете сказанного представляется не столь уж невероятной мысль о причастности иосифлян к созданию текста редакции *Б*. Не случайно же последний – в частности, по старшему списку ИВ-659 – не вызвал сомнений у его переписчика Фомы Шмоилова и был оставлен им без изменений и помет, в то время как другие статьи «московской» тетради сборника Волок. 659, по наблюдению Б. М. Клосса, носят следы произведенной этим волоколамским книжником правки [176]. Во всяком случае, исходя из отмеченных обстоятельств археографической истории редакции *Б*, позволительно думать, что она – так же как и редакция *А* – полностью соответствовала самой сути литературно-идеологической деятельности волоколамских книжников.

И вот какое еще соображение подкрепляет данную мысль. Идейно-содержательные свойства редакции *Б* удивительно согласуются не только с основной проблематикой русской публицистики и идеологической борьбы начала XVI в. (вопросы о ереси и о вотчинных правах Церкви), но и с теми переменами в идейной позиции Иосифа Санина, которые наметились в его творчестве примерно с 10-х гг., то есть тогда же, когда был создан и текст означенной редакции «Сказания о Тихвинской Одигитрии». Речь идет о трактовке волоцким игуменом проблемы взаимоотношений между «священством» и «царством».

В самом деле, борьба защитников Православия с антицерковным учением еретиков и с секуляризационными планами

московского правительства закономерно сводились и к чрезвычайно важному политическому вопросу о том, какая власть выше – духовная или светская. Исторически решение этого вопроса менялось. Так, в конце XV и самом начале XVI в. – в условиях, когда великий князь московский Иван III, опираясь на учение вольнодумцев, осуществлял политику отторжения церковно-монастырских земельных владений в пользу государственной казны и когда борьба с ересью велась без его явной поддержки, – писатели геннадиевского литературного кружка в ряде произведений развивали идеологию сильной воинствующей Церкви, обосновывали мысль о превосходстве духовной власти над светской, о необходимости подчинения княжеской власти Церкви («Слово кратко...» Вениамина, VII слово «Просветителя» Иосифа Санина и др.)[177] Но с переходом волоколамского монастыря в 1507 г. под патронат нового московского государя, великого князя Василия III, в частности, преподобный Иосиф пересматривает свои прежние взгляды по вопросу о сущности и границах царской власти. Теперь он в своих сочинениях, развивая теорию теократического происхождения самодержавия, разрабатывает идею о том, что «царство» выше «священства» и что государь, наделенный властью от Бога и являющийся его верховным представителем на земле, призван к защите духовного воинства, к неустанному «попечению» о «всем православном христианстве» («Послания» к великому князю, XVI слово «Просветителя»)[17] Как известно, эти положения еще более откровенно были сформулированы в писаниях другого представителя иосифлянской идеологии, старца Филофея, который обращался к Василию III прямо как к «**православномꙋ христианскомꙋ царю и всех владыке, броздодержателю святых божиих престол**»[179], то есть церквей.

Таким образом, ко времени появления «Сказания о Тихвинской Одигитрии» в редакции *Б* иосифляне как раз признали полноту власти великого князя Московского в области духовной, наделив его приоритетными правами в делах церковного и монастырского устроения.

Данное обстоятельство позволяет с более глубоким пониманием рассматривать рассказ редакции *Б* о закладке в Тихвине в 1507 г. каменного храма и об основании там, на месте

Никольской часовни, монастыря. Думается, его автор, констатируя, что инициатива в этих богоугодных начинаниях принадлежала не новгородскому архиепископу Серапиону, а московскому великому князю Василию Ивановичу, следовал именно новой политической линии иосифлян. Иными словами, созданный им литературный текст, будучи иосифлянским по существу, функционально способствовал усилиям русской публицистики обосновать роль московского государя как законного попечителя о Церкви Христовой.

Итак, анализ содержания первоначальных редакций «Сказания» и культурно-исторических обстоятельств, на фоне которых они были включены в конце XV – первых десятилетиях XVI в. в литературный обиход, дает основания связывать если не появление, то распространение этих текстов с литературной работой писателей и переписчиков геннадиевско-иосифлянского направления, в частности, волоколамских книжников.

Как известно, последних отличали, с одной стороны, интерес к вновь появляющимся, современным им сочинениям, а с другой – «традиционность в переписывании тех произведений, которые уже раньше вошли в их среду»[180]. Кроме того, иосифлянство как церковно-политическое направление вообще оказывало влияние «на разные области культуры, в том числе оно содействовало созданию и популяризации литературных произведений, по своей направленности близких мировоззрению последователей Иосифа Волоцкого», продолжавших «традиции кружка архиепископа Геннадия в области литературно-идеологической деятельности»[181].

Несомненно, этой привилегии удостоилось и «Сказание о Тихвинской Одигитрии». Ведь его редакции *А* и *Б*, созданные как будто бы с целью фиксации местного устного предания, способствовали, прежде всего, делу пропаганды богородичной иконы в интересах Церкви и являлись литературно-художественной формой ответа на важнейшие общественно-политические вопросы эпохи – о религиозном вольнодумстве, о церковно-монастырском землевладении и о взаимоотношениях «священства» и «царства».

Нельзя оставить без внимания и некоторые данные, позволяющие считать, что тихвинская святыня, благодаря литера-

турной обработке народной легенды, уже в начале XVI в. приобрела довольно широкую известность, и, может быть, тогда же началось ее почитание при московском великокняжеском дворе. Во всяком случае, Василий III, став в 1505 г. великим князем и женатым человеком (брак был заключен с Соломонией Сабуровой), не остался безучастным к ее культу и через два года отдал распоряжение о возведении в Пречистенском погосте на Тихвинке каменного храма, а в 1526 г., сразу после своего второго — незаконного с точки зрения церковных канонов — бракосочетания (с Еленой Глинской), лично приезжал к «пречистой Богородици на Тихвину помолитися»[182] — очевидно, о рождении престолонаследника. Кстати, особое отношение к этой иконе Василия III (как, впрочем, и его сына Ивана IV) было замечено и оценено позднейшими древнерусскими книжниками. Так, в «Сказании» об осаде Тихвинского монастыря шведами в 1613 г. читаем: «**И сего ради** («**милостей**» Богоматери. — *В. К.*) **христолюбивый царь** (Михаил Федорович. — *В. К.*) **к чюдотворной иконе ея, иже на Тихвине, велию веру и любовь стяжа, якоже и боголюбивии прародителие его, великий князь Василий Ивановичь и сын его, благочестивый, царь и великий князь Иоанн Васильевичь, от слышания многих чюдес, бывающих от нея, теплу веру к той и непоколебиму имеяху: великий убо князь Василий Ивановичь, от великаго усердия, на поставление чюдотворныя иконы Богоматере устрои церковь каменну велику и чюдну, иже и доныне, божиею благодатию стоит, посем же и самовидец многоцелебней сей иконе и своему благоустроению бываше...**»[183] «**Особную ревность**» и «**усердную любовь**» Василия III к Богородице и ее Тихвинскому образу отмечал и святитель Димитрий, митрополит Ростовский[184]. Отношение великокняжеской фамилии к тихвинской святыне подтверждается также и уникальной припиской к упоминавшемуся уже списку «Сказания» редакции *Г* из сборника XVII в.: «**Да присылал княз**(ь) **великий Василей Ивановичь всеа Русии ко Пречистой на Тихвину иконников своих снимати чюдотворнаго образа Пречистые. И иконники учали снимати образ Пречистые — класти ярь** (з) **зелием на бумагу и бумагу прикладывати ко образу Пречистые. И Пречистыя образа своего не дала сняти. Да присылал князь великий Иван Васильерич всеа Русии иконников своих снимати образ.**

И они снимали, на нее смотря, по подобию, и она ся и дала сняти. И списали» (РГБ, ф. 256, № 459, л. 521–521 об.). К сожалению, содержащиеся здесь сведения не соотнесены с конкретными датами, но тем не менее их необходимо учитывать.

Мне представляется вполне допустимой мысль о том, что Василий III познакомился с преданием об этой иконе еще в конце XV в. Действительно, как отмечалось выше, в 1496 г. будущий тесть Василия Юрий Сабуров занимался переписью новгородских земель в Обонежокой пятине и, в частности, описывал Пречистенский погост на реке Тихвинке. Тогда он и мог получить сведения о почитаемой Тихвинской иконе и затем доставить их в Москву, хотя бы в виде устного рассказа, и вряд ли княжич Василий отнесся к ним равнодушно.

Во-первых, он был последовательным противником еретиков и лично заинтересованным в искоренении ереси (поскольку возглавлял оппозицию распространителям этого зла при дворе своего отца Ивана Васильевича, сплотившимся вокруг Елены Волошанки и соперника по престолонаследованию княжича Дмитрия Ивановича) и поэтому неизменно поддерживал защитников Православия в их церковно-политической борьбе с реформацией[185]. А ведь «Сказание о Тихвинской Одигитрии», по существу, способствовало успеху этой борьбы.

Во-вторых, в марте 1499 г. Василий после непродолжительной опалы был пожалован городами Новгородом и Псковом и провозглашен великим князем Новгородским и Псковским (правда, псковского княжения он все-таки не получил). Событие это, как полагает А. А. Зимин, было встречено с радостью в окружении новгородского архиепископа Геннадия[186]. Получение Василием Новгорода и его последовавшая затем в 1502 г. победа над соперником-племянником[187] также могли повлиять на пробуждение у него интереса к тихвинской святыне — тем паче, что к этому времени, видимо, существовал уже архетип «Сказания» о ней.

В-третьих, у Василия Ивановича, наследника великокняжеского престола, имелись и более общие идейно-политические причины для особого отношения к этой святыне. Дело в том, что она представляла собой образ Пресвятой Богоматери, по иконографии принадлежащий к типу «Одигитрии». Бого-

матерь же, как известно, еще со времен Ивана Даниловича Калиты († 1340 г.) считалась покровительницей Москвы[188], а собственно образ Одигитрии по византийской традиции, палладиум государственной власти[189] – как раз к XV в. стал наиболее чтимой на Руси богородичной иконой и превратился в «эмблему» «царственного» величия Московского княжества, воспринявшего высокое назначение павших христианских империй – Рима и Византии[190] И именно в последней трети XV столетия, после присоединения Новгорода и окончательного свержения ордынского ига, в Москве чрезвычайно усилился культ Богоматери: с ним связывались исторические традиции борьбы Руси за независимость и объединение в централизованное государство; это, в частности, повлияло на мемориальное великокняжеское и монастырское строительство, а также на храмовую символику[191]. Уместно здесь напомнить также, что с 1398 по 1456 г. в Благовещенском соборе Московского Кремля хранилась знаменитая «чудотворная» икона Богоматери Одигитрии «Смоленская». Будучи написанной, по преданию, святым апостолом и евангелистом Лукой, она окружена была исключительным вниманием великого князя и митрополита и после ее возвращения в Смоленск заменена точной копией. В 1524 г. другая копия этого образа – «мера в меру» – была установлена в Новодевичьем монастыре, основанном в память воссоединения Смоленска с Россией. Народные предания о смоленской святыне как раз на рубеже XV–XVI вв. подверглись литературной обработке[192], причем возникшая тогда «Повесть о Меркурии Смоленском», впоследствии включенная в «Великие Минеи четии» митрополита Макария[193], идейно отражала именно политические интересы Москвы[194]. Не лишне также добавить, что большую любовь к иконографическому сюжету Богородицы Одигитрии испытывал выдающийся русский живописец 2-й половины XV – начала XVI в. Дионисий. Его письму, например, принадлежит замечательный список иконы Одигитрии «Смоленской» 1482 г.[195]

Необходимо учитывать и бытующее в науке мнение о изначальной связи почитания тихвинской Одигитрии «с московскими церковными и политическими веяниями», которая проявилась в том, что уже в год прославления этой «чудотвор-

ной» иконы – 1383-й – с нее якобы была сделана копия для второго сына Дмитрия Донского Юрия[196], впоследствии князя Звенигородского и Галицкого, а в 1433 и 1434 г. дважды занимавшего даже великокняжеский стол[197] Данная мысль восходит к предположению Д. В. Айналова, который содержание текста, обнаруженного им в рукописи № 4523 из симферопольской семинарской библиотеки (нынешнее местопребывание манускрипта неизвестно), соотнес с иконой Тихвинской Богоматери[198]. Вот как этот текст читается в переводе В. И. Антоновой: «В лето от сотворения мира 6891, в княжение благоверного великого князя Дмитрия Ивановича и всесвятейшего патриарха Московского и всея Руси Пимена была, согласно обещанию, данному великим князем Юрием Дмитриевичем, написана эта икона, и написал ее я, многогрешный иеромонах Игнатий Грек из монастыря Михаила Архангела. Во время великого поста писал я эту икону и в Вербное воскресение передал ее великому князю»[199] Приведенной надписью, полагает исследовательница, первоначально была снабжена написанная Игнатием Греком Тихвинская икона[200]. Так же думал и В. Н. Лаварев[201]. А. Яаскинен, однако, развивает эту точку зрения, склоняясь к тому, что созданный Игнатием Греком образ был не копией, а оригиналом[202]. Как бы то ни было, сама связь почитаемой в Новгородской области иконы с московским великокняжеским двором – конкретно с одним из сыновей Димитрия Донского – могла сохраниться в памяти последующих поколений и, в частности, определить на рубеже XV–XVI вв. интерес к этой святыне со стороны княжича и затем великого князя Василия Ивановича.

Сказанное косвенно подкрепляют сведения из истории подмосковного города Дмитрова. Так, в начале XVI в. здесь, на посаде, оказывается, уже существовала церковь, освященная в честь чудотворной Тихвинской иконы с соименным храмовым образом Богоматери конца XV или начала XVI в. По предположению Г. В. Попова, и та и другой были созданы по заказу обосновавшихся здесь новгородских переселенцев[203] но не по княжескому заказу[204]. Однако, на мой взгляд, вопрос о том, кто на самом деле являлся инициатором строительства церкви и создания списка с Тихвинской иконы, конечно, остается от-

крытым: ведь никаких документальных свидетельств пока не найдено. Тем не менее стоит, думается, учесть вот что.

Во-первых, в Дмитрове, — может быть, еще с тех пор, как им владел некоторое время после 1428 г. упоминавшийся уже князь Юрий Дмитриевич[205], связанный с образом Тихвинской «Одигитрии», — реально могли сохраняться какие-либо местные дмитровские предания об этой иконе. Во-вторых, с 1503 г. Дмитров стал удельным городом князя Юрия Ивановича[206]. Но последний в таком случае обладал двумя источниками информации о святыне из тихвинского Пречистенского погоста — дмитровским и тем же, что и его родной брат Василий Иванович, наследник великокняжеского стола. В-третьих, Юрий Иванович, как и Василий, в вопросах веры был последовательным ортодоксом и потому вполне мог деятельно способствовать утверждению культа Тихвинской иконы. В-четвертых, он сразу же по вокняжении в Дмитрове развернул там широкое каменное строительство — в частности, организовал перестройку городского Успенского собора и возведение соборного храма в Николо-Песношском монастыре[207] — между прочим, одноименных тихвинским соборной и монастырской, на месте бывшей часовни, церквей. И наконец, Юрий Иванович был теснейшим образом связан с Иосифовым Волоколамским монастырем[208], постриженики которого, как показано выше, с вниманием отнеслись к первоначальным редакциям «Сказания о Тихвинской Одигитрии», способствуя его распространению (если не к формированию). Кроме того, означенная обитель — и это факт — вообще всемерно способствовала усилению почитания Богородицы-Одигитрии. Традиция эта шла, очевидно, еще от близкого к великим князьям Пафнутьева Боровского монастыря, а ее авторитетнейшим проводником был сам Иосиф Санин. Так, в 1495 г. он устроил у себя на Волоке Ламском, в звоннице, каменную Одигитриевскую церковь[209] В ее ризнице хранилася образ Одигитрии, которым Пафнутий, по преданию, благословил своего духовного сына Иосифа[210].

Таким образом, данные по истории Дмитрова XV — начала XVI в., на мой взгляд, если и не позволяют думать о непосредственной причастности Юрия Ивановича Дмитровского к пропаганде культа Тихвинской иконы Богоматери, то, по крайней

мере, могут свидетельствовать о немалой вероятности его раннего знакомства с преданием об этой святыне. Во всяком случае, последнее, несомненно, в начале XVI в. было уже известно в пожалованном ему уделе, иными словами, было уже достаточно широко распространено и не ограничивалось пределами новгородской епархии, локализовавшись совсем недалеко от Москвы.

Предположения о причастности иосифлян к распространению почитания одигитриевских икон, об их участии в пропаганде «чудотворной» Тихвинской иконы и о раннем проникновении культа последней в московские пределы (может быть, благодаря поддержке со стороны великокняжеской фамилии) – косвенно подтверждаются и некоторыми материалами из истории Переяславля Залесского, точнее, из истории местного Троицкого, или Всехсвятского монастыря.

Дело в том, что основателем этой обители был иосифлянин – постриженик Пафнутьева Боровского монастыря и ученик Левкия Волоколамского, сопостника Иосифа Санина, – преподобный Даниил (1460–1540 гг.). Основанное им в 1508 г., по милостивому разрешению Василия III, пристанище для ищущих спасения иноков[211] стало затем и для великого князя одним из любимейших мест отдыха от государственных дел. Здесь, начиная с 1510 г., он бывал неоднократно[212].

В контексте интересов настоящего исследования весьма любопытным представляется то, что в Даниловском монастыре хранились два чтимых образа «Тихвинской Одигитрии» – один находился в трапезе Похвальской церкви, первое строение которой было возведено в 1508 г.; другой, «особочтимый», – за левым клиросом в Даниловском приделе Троицкого храма, сооруженного в 1530 г. великим князем Василием Ивановичем[213]. По преданию, последний был принесен Даниилом из Пафнутьева Боровского монастыря[214]. И действительно, как бы в подтверждение этого, на правом поле иконы имелось изображение Пафнутия. Данное предание, видимо, устного происхождения. Во всяком случае, древних документальных свидетельств в его пользу нет. Тем не менее на основании некоторых обстоятельств биографии Даниила можно все-таки представить, почему в созданной им обители почиталась именно Тихвинская «чудотворная» икона.

«Житие» переяславского подвижника, написанное между 1553 и 1562 гг. протопопом московского Благовещенского собора Андреем, впоследствии митрополитом Афанасием[215], ничего не сообщает о том, что Даниил по возвращении в родной город из Пафнутьего Боровского монастыря принес оттуда какие-либо иконы[216] Нет никаких сведений относительно икон и в житийном рассказе о его поездке около 1508 г. в Москву, где он получил грамоту великого князя Василия III и благословение митрополита Симона на возведение в Переяславле церкви Всех святых и устроение при ней монастыря[217] Иконы упоминаются только — и то лишь в самой общей форме — в рассказе об освящении в 1508 г. Всехсвятской и Похвальской церквей: Даниил украсил их «**святыми иконами чюдных мастеров писма, тако ж и на вратех монастырских иконы постави чюдны...**»[218]. И все же необходимо учесть вот что.

Первое. Переяславскому подвижнику в деле основания обители помогли Иван и Василий Челяднины[219], сыновья Андрея Федоровича Челяднина. Но ведь эта старомосковская боярская семья как раз в рассматриваемый период русской истории была тесно связана и с Новгородом, и с великим князем, и с Иосифо-Волоколамским монастырем. Действительно, во Второй Новгородской летописи под 1499 г. Андрей Федорович и Иван Андреевич упомянуты как наместники Новгорода[220]. Андрей Федорович при Иване III занимал высший государственный чин конюшего[221], а его сыновья Иван и Василий Челяднины служили при дворе Василия III в чинах, соответственно, конюшего и дворецкого[222]. Кроме того, Василий Андреевич был личным другом Иосифа Санина, ходатайствовал за него перед Василием III во время конфликта волоцкого игумена с новгородским архиепископом Серапионом[223] Так что вполне вероятна осведомленность членов семьи Челядниных относительно Тихвинской святыни.

Второе. Сам Даниил находился в весьма близких отношениях с Василием III, крестил обоих его сыновей — Ивана и Юрия, причем — вместе с другим переяславцем, также постриженником Пафнутьева Боровского монастыря, и к тому же довереннейшим сомолитвенником преподобного Иосифа Волоцкого — Кассианом Босым. Кстати, последний был связан с Юрием

Ивановичем Дмитровским, а учеником его был известный уже нам Иона Голова Пушечников[224], обладатель одного из списков «Сказания о Тихвинской Одигитрии».

Наконец, третье. В «Житии» преподобного Даниила содержится рассказ, свидетельствующий о прямой связи основания в 1508 г. Переяславской обители с Новгородом. Так, когда Даниил покупал бревна для строительства Всехсвятской церкви, «**приде к нему купец некто, именем Феодор, сединами совершен, родом новгородец, иже бысть переведен царским повелением со прочими многими людми из великого Новагорода в Переаславль**». Этот Федор и посоветовал старцу устроить при церкви монастырь, а затем, приняв постриг, стал одним из первых его насельников[225].

Как видно, в Даниловой обители уже при самом ее основании скрещивались как бы несколько путей, по которым могла сюда проникнуть легенда о тихвинском чудотворном образе Богоматери, а вместе с тем и его копия. Так что предание о приносе в Переяславль Даниилом иконы названного типа не столь уж безосновательно. Список Тихвинской «Одигитрии», действительно, мог оказаться в стенах новосозданного монастыря, поскольку тому имелись реальные объективные причины: довольно широкая распространенность почитания этой святыни к началу XVI в., а также заинтересованность в усилении последнего со стороны геннадиевско-иосифлянской общественной группировки и лично Василия III. И надо сказать, данному выводу не противоречит молчание об иконе жизнеописателя Даниила. Ему не было нужды подчеркивать связь с ней своего героя либо потому, что появление и нахождение и Даниловом монастыре копии тихвинской «чудотворной» воспринималось как обычный, заурядный факт; либо потому, что к моменту создания «Жития» преподобного монастырская «Тихвинская» еще не была «особочтимой»; либо, наконец, потому, что Андрей-Афанасий вовсе не связывал появление в обители этого образа с биографией прославляемого им подвижника (он ведь мог быть принесен сюда и другими лицами) и лишь более поздняя церковная традиция связала имеющуюся в Даниловом монастыре икону Тихвинской Богоматери с его основателем.

Как бы то ни было, важна, в конце концов, сама действительность почитания в этой обители новгородской святыни и то, что последняя, по всей вероятности, была известна в Переяславле уже в начале XVI столетия. Данное обстоятельство также подтверждает, хотя и косвенно, правомерность сделанных выше выводов о раннем распространении культа «Тихвинской Одигитрии» вне новгородской епархии и о его связи о церковно-политическими интересами иосифлян и великого князя Василия III.

Иначе говоря, чуть ли не сразу после литературной обработки местного устного предания об иконе на Руси – в соответствии с идеологическими установками крепнущего централизованного государства – возникла тенденция к утверждению ее общерусского культа. И нет сомнения, этому способствовало не только само «Сказание» о святыне, но и все те, кому пришлось по вкусу его содержание. Такой вывод неизбежно возникает в результате герменевтического соотнесения последнего с культурно-исторической картиной жизни русского общества конца XV – начала XVI в., когда были созданы первые тексты памятника – редакции *А* и *Б*, а также – с историей рукописного распространения самих этих текстов.

Глава III.
Книжное бытование памятника до начала XVII столетия

Проблема дальнейшего литературного развития текста исследуемого памятника также представляет значительный интерес. Ибо в течение XVI столетия, судя по наличию списков «Сказания», сюжет последнего становится одним из самых популярных среди древнерусских книжников, соответственно, вслед за его первоначальными редакциями (*А* и *Б*) и летописной версией (*Л*) предание о тихвинской святыне перерабатывалось неоднократно, так что возникли, по крайней мере, еще 6 редакций «Сказания»: *В*, *Г*, *Д*, *Е*, *Ж* и *З*.

§ 1. Редакция В

Редакция В представлена двумя списками:

1) В сборнике РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 578, в 8-ю долю, 2-я половина XVI в.[226], л. 141–148 об., полуустав (далее список Унд-578). Далее в рукописи следует текст «Сказания о Лоретской Богоматери» (л. 148 об. – 156 об.), так что здесь нарушается традиция, характерная для списков редакции Б.

Заглавие: «**Явление иконы пресвятыя владычица нашея Богородица и приснодевица Мария честнаго Ея Одигитриа, еже есть на Тихвени**».

2) в сборнике РГАДА, ф. 181 (МГАМИД), № 365/815, в лист, 2-я половина XVI в.[227], л. 183–185, полуустав. По мнению Р П. Дмитриевой, эта рукопись в XVI в. находилась в библиотеке Троице-Сергиевой лавры[228]. Заглавия к тексту «Сказания» нет.

Начало редакции В (по списку Унд-578): «**В лето 6891, въ дни благочестиваго великаго князя Дмитриа Иоановича и святейшаго митрополита Пимина, при архиепископе Алексеи великого Новаграда, явися икона Пречистыя образ Одигитрия, сиреч наставница, у Нея ж на руци Спас въ образы Господь и Бог нашь Исус Христос, — бог весть, отколе приде. И первие явися на Ояти реце, въ области великаго Новаграда, въ Бонежской пятины, в Вымоченицах**...»

Конец: «...**А на Москву князь великый приехал генваря 6**».

Редакция В очень близка к редакции Б и, видимо, была создана на ее основе. Автор нового текста сохранил хронологическую версию, композиционное построение и содержательные особенности своего источника. Но по степени стилистической разработанности некоторых фрагментов и составу фактических сведений редакция В шире и в отличие от редакции Б состоит из шести частей. Ее первые три части (повествование о чудесном шествии иконы по воздуху, ее явлении в Тихвинском погосте и построении здесь деревянной церкви; рассказ о первых двух церковных пожарах и чудесном избавлении «явленной» иконы от огня; рассказ о поставлении третьего храма, видении Юрыша, основании Никольской часовни и третьем, последнем пожаре) соответствуют трем начальным частям редакции Б. Имеющиеся разночтения лишь

усиливают идейно-эмоциональное звучание исходного текста. Четвертая часть редакции В представляет собой нововведение: это – рассуждение в виде ссылки на свидетельство «неких» новгородских гостей, в котором раскрывается предыстория Тихвинской святыни, ее связь с иконой Одигитрии, исчезнувшей из Константинополя. Данная часть помещена в тексте за рассказом о закладке на месте видения Юрыша Никольской часовни и затем случившемся здесь через три года (подробность, читающаяся только в редакции В) пожаре. Приведу этот фрагмент полностью:

«**Нецыи ж мнози глаголют, яко быти чюдотворной иконе Пречистыя Одигитрия, иже прежде бе в царствующем гради Костянтинове, дивная чюдеса творящи, егда благочестие сияше. По сих же обретеся всяко нестроение в царех ж и патриарсех, и в самех грицех: гордость, и братоненавидиние, и неправда грех ради наших; тогда и чюдотворная икона Пречистыя Одигитрия от царствующаго града отиде, неведома. Сие же достовернии поведаху — благоговении мужие, древний гости Великаго Новаграда, яко быти сущий той чюдотворной иконе от царствующаго града — Пречистые Одигитрие, иже ныне на Тихвине, божиею благодатию, неизреченнаа и дивнаа чюдеса и исцеленна различными недуги подает неоскудне с верою приходящим и до сего дни**» (Унд-578, л. 146–147).

Как видим, в данном историческом отступлении явно проведена мысль о восприятии Русью древней христианской святыни – Константинопольской иконы Одигитрии. Такая мысль вполне созвучна формировавшейся в отечественной книжности с 10-х гг. XVI в. официальной церковно-политической теории «Москва – третий Рим», согласно которой «**вся христианская царства** (Римское и Византийское. – *В. К.*) **приидоша в конец и снидошася во едино... Росеское царство**»[229] Причем любопытно, что тождество Тихвинского образа с византийским подтверждается ссылкой на авторитет каких-то новгородских купцов. Но следует ли усматривать в этом проновгородскую тенденциозность, с которой принято связывать в науке «Сказание о Тихвинской Одигитрии»?

На мой взгляд, вовсе не удивительно, что о новгородской святыне рассказывали именно новгородские, а не московские

или тверские гости; и нет веских оснований усматривать в этом обстоятельстве намек на духовное превосходство Новгорода в жизни Московского государства, свидетельствующий об авторе редакции В как о стороннике сепаратистских устремлений новгородцев. Напротив, если учесть общий контекст редакции В, то отождествление здесь Тихвинской и Константинопольской икон скорее говорит о промосковской позиции автора, о его стремлении обосновать правомерность как раз общерусского, а не только местного почитания Тихвинской святыни. Как увидим далее, составители последующих версий «Сказания» будут все более и более развивать данную тенденцию.

Пятая часть редакции В соответствует четвертой части редакции Б и содержит рассказ о построении в Тихвинском погосте в 1507 г. каменного храма, а также об основании Никольского монастыря. Но текстуально данное повествование более разработано сравнительно с первоисточником. Помимо усиления этикетных формулировок («**благовернаго и христолюбиваго великаго князя Василия Ивановича, божиею милостию государя и самодръжца всея Руси**»), автор уточняет сведения о строительстве храма – его местоположении и внешнем облике: «...**поставиша церковь Пречистыа на Тихвине, на старом мести, кирпичную с каменнем, чюдну, велми велику. И паперти наряднша у церкви камень**[ну], **на сводех. В ней ж поставиша чюдотворную ону божественную икону пренепорочную владычица нашея Богородица**...» (Унд-578, л. 147–147 об.).

Здесь можно усмотреть, с одной стороны, следование создателя текста В учению Иосифа Волоцкого о божественном характере царской власти и его сочувствие единодержавной политике Василия III, иными словами, нарочитое усиление им намеченной еще в редакции Б официальной тенденциозной направленности, а с другой – руку, по крайней мере, очевидца строительных работ, гордящегося их результатом и не равнодушного к красоте архитектурных форм.

Наконец, шестая часть завершает текст редакции В. Она, также являясь нововведенной, содержит сообщение в виде летописной записи о посещении Тихвина Василием III в 1526 г.: «**В лето 7035, декабря 25, князь великый Василий Иванович,**

государь всея Русии, был у Пречистыя на Тихвине помолитися и у великого чюдотворца Николы в пустыни. Тогда ж был у великого князя на Тихвине архиепископ Макарей великого Новаграда и Пскова. А на Москву князь великый приехал генваря 6» (Унд-578, л. 148—148 об.). Включение этого свидетельства в состав «Сказания» дает право полагать, что редакция В была создана после 1526 г.

Нелишне отметить здесь и весьма любопытную деталь. Автор редакции В утверждает, что великий князь «**был у Пречистыя на Тихвине... и у великого чюдотворца Николы в пустыни**», то есть молился у «явленной» иконы Одигитрии в Успенском храме и в Никольском монастыре у креста, сделанного из «клади», на которой, по преданию, сидела Богоматерь во время «явления» Юрышу. Но, например, Воскресенский список Софийской II летописи, отражающий официальное великокняжеское (и, может быть, митрополичье) летописание XVI в. и список Дубровского Новгородской IV летописи, содержащий Новгородский свод 1539г.[231], сообщают, что Василий III ездил только «**к пречистей Богородицы на Тифину**», а о том, что он был в Никольском монастыре, почему-то умалчивают (и это несмотря на весьма подробный в целом рассказ о мотивах, целях и обстоятельствах посещения Тихвина великим князем): «**В лето 7035... Тое же зимы, месяца декабря 24,** [в] **навечерие Рожества Христова, в понеделник, приеха государь князь велики**[й] **Василей Ивановичь всеа Руси к пречистей Богородици на Тифину помолитися о здравии и о спасении, чтоб ему государь Бог даровал плод чрева. И велением государя великого князя приеха архиепископ Макарий туто же на Тифину помолитися — и молебны соборне пев со игумены и священници, и божественную литургию свершив о государьском здравии и всего православного християнства. И государь князь великий великую веру и умилное моление показа ко всемилостивому Спасу и пречистей Богородици и ко их угодником; и многу милость к печалным людем показа, иже в него государевы опале; и многи монастыри милостынями удоволив; и паки возвратися во спасены**[й] **град Москву, а архиепископа отпусти во свою архиепископью, в Великий Новгород. А был князь великий на Тифине трии дни, и поехал к Москве, и стал на Москве на Крещени**[е] **Господне**»[232].

Не следует ли думать, что как раз свидетельство составителей Новгородской IV летописи по списку Дубровского и Софийской II летописи по Воскресенскому списку отражает действительный ход событий, тогда как утверждение автора редакции В «Сказания» построено на легком изменении в целом правдивой картины? Но если так, то допустимо ли усматривать в работе последнего определенную тенденцию: стремление подчеркнуть значимость и Никольского монастыря (ведь сам «государь» пренебрег пустынью)? Эта мысль прямо-таки напрашивается. Приняв же ее, невозможно уклониться от естественно возникающей при подобной логике рассуждения догадки, что автором текста редакции В мог быть насельник Никольской обители, заботящийся о ее будущем. Однако настаивать на таком выводе без более твердых оснований преждевременно. Можно лишь говорить о проявлении этим книжником некоего местного патриотизма, но отнюдь не сепаратизма: слишком очевидны его верноподданические чувства по отношению к великому князю и то, какое большое значение он придавал факту внимания Василия III к тихвинским святыням.

§ 2. Редакция Г

Редакция Г представлена одиннадцатью списками, состав которых свидетельствует о существовании двух видов данной обработки «Сказания о Тихвинской Одигитрии».

1) В сборнике-конволюте ГИМ, Синодальное собр., № 944/1192, в 4-ю долю, 2-я половина XVI в.[233], л. 35—41, полуустав (далее список Син-1192).

Заглавие: «**Сказание о явлении чюдотворнаго образа пречистые Богородици Тихвинские и о чюдесех Ея**».

Начало: «**В лето 6891, во дни благочестиваго великаго князя Димитрия Ивановича всея Русии и святейшаго митрополита Пимина, при архиепископе Алексеи Великаго Новаграда и Пскова, явися икона Пречистые образ Одигитрие, сии речь наставница, у нея же на руци Спас воображен Господь нашь Исус Христос, — бог весть, отколе приде. Первое явися на Ояти, во области Великаго Новаграда, в Обонежской пятины, в Вымоченицах...**»

Конец: «...**И наказав игумена и братию доволно о монастырском чину. И пакы отиде на свой ему престол в Великий Новград**».

2) В сборнике ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1797/520/382, в 4-ю долю, конец XVI в.[234], л. 18 об. – 23 об., скоропись (далее список Увар-1797).

Заглавие: «**Сказание о явление пресвятыя владычица нашиа Богородица приснодевы Мариа, честнаго Ея и святаго чюднаго образа. О чудеси Ея, како явися на Тихвине**».

Начало и конец – как в списке Син-1192.

3) В сборнике БАН, Архангельское собр., № Д-143, в 4-ю долю, начало XVII в.[23] л. 461–467, полуустав (далее список Арх-143).

Заглавие: «**О явлении чюдотворного образа пречистыя Богородица Тихвиньскиа**» (на верхнем поле приписка: «**авгу-ст**[а] **в 15**»).

Начало и конец – как в списке Син-1192.

4) В сборнике РГБ, Музейное собр., № 8901, в 4-ю долю, начало XVII в.[236], л. 203 – 208 об., скоропись (далее список Муз-8901). Тексту предшествует «Сказание о Лоретской Богоматери» (л. 197 об. – 203).

Заглавие: «**Сказание о явлении чюдотворнаго образа пречистыя владычицы нашея Богородицы и приснодевы Мария, иже на Тифине**».

Начало – как в списке Син-1192.

Конец: «...**а к Москве поехав князь великий генваря в 6 день**» – то есть как в редакции В.

5) В сборнике РГБ, собр. Н. П. Румянцева, № 459, в 4-ю долю, середина XVII в.[237], л. 517–521, скоропись (далее – Рум-459).

Заглавия нет. Начало и конец – как в списке Муз-8901.

К тексту «Сказания» примыкают два уникальных известия (почерк тот же): «**В лето 7007-г**[о]**, августа в 27 де**[нь]**, грех ради наших и небрежением, храм великого чюдотворца Николы в пустыне згоре совсем на осмом часу дни. А великого чюдотворца Николы образ вынесоша игумен з братею, а иного не вынесоша ничто же — ни риз, ни книг, ни казны. И на память святых мученик Андреяна и Натальи пречистые иконы Владимирские**... (текст обрывается на полстроки, следующий текст – через строчку. – *В. К.*). **Да присылал княз**[ь] **великий Василей Иановичь веса Русии ко Пречистой на Тихвину иконников своих — снимати чюдотворнаго**

образа Пречистые. И иконники учали снимати образ Пречистые: класти ярь [з?] **зелием на бумагу и бумагу прикладывати ко образу Пречистые. И Пречистыя образа своего не дала сняти. Да присылал княз**[ь] **великий // Иван Васильевич всеа Русии иконников своих снимати обра**[з]. **И они снимали на нее смотря, по подобию. И она ся и дала сняти, и списали**» (л. 521–521 об.). Оба известия начинаются с красной строки.

6) В сборнике ГИМ, Синодальное собр., № 557/982, в 4-ю долю, конец XVII в.[238], л. 23–27 об., скоропись (далее список Син-557а).

Заглавие: «**Сказание о явлении чюдотворныя иконы владычицы нашея Богородицы и присноделвы Мария, иже на Тихвине**».

Начало и конец – как в списке Муз-8901.

7) В этой же рукописи[239] л. 120 об. – 125, скоропись (далее список Син-557б). Перед текстом переписано «Сказание Лоретской Богоматери» (л. 116 – 120 об.).

Заглавие: «**Сказание о явлении чюдотворныя иконы владычицы нашея Богородицы и приснодевы м**[а]**т**[е]**ри** (так! должно быть «Марии». – *В. К.*), **иже на Тихфине**».

Начало и конец – как в списке Муз-8901.

8) В отрывке рукописи РНБ, Основное собрание русских рукописных книг, F. 1.270, в лист, 2-я половина XVI в.[240], л. 27 – 29 об., скоропись (далее список ОСРК-270).

Заглавия нет.

Начало – как в списке Син-1192.

Конец: «...**тогда же** (в 1526 г. – *В. К.*) **был с великим князем на Тихвине архиепископ Макарей великаго Новагорода и Пскова. В лете 7055 государь благоверный царь князь великий Иван Василевич всеа Русии был у Пречистой на Тифине помолитиси** [с] **своимы боляре и подводех писаны лета 7066 месяца июня в 18 день Данила со прочю**» (так! в последнем слове «р» выносная. – *В. К.*).

9) В сборнике-конволюте РНБ, собр. Петербургской духовной академии, № 270, т. II, в 4-ю долю, XVII в.[241], л. 275–282 об., скоропись (долее список ПДА-270).

Заглавие: «**Повесть о явлении чюдотворного образа пречистые Богородицы, како иногда явися на Тихвине, и о чюдесех Ея**».

Начало – как в списке Син-1192.

В конце помещена «Повесть новгородских гостей» (текст см. ниже), которая примыкает к сообщению о царском посещении Тихвина в 1526 г.

10) В сборнике РНБ, собр. М. П. Погодина, № 1553, в 12-ю долю, 2-я половина XVII в.[242], л. 202 об. –217 об., скоропись (далее список Пог-1553).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистыя и чюдотворныя иконы пресвятыя владычицы нашея Богородица и приснодевы Мария, иже на Тихвине**».

Начало – как в списке Син-1192.

Повторяя текст последнего, список Пог-1553 завершается, однако, как и ПДА-270, «Повестью новгородских гостей».

11) В сборнике РГАДА, Рукописное собр., оп. 1, № 1347, в лист, 2-я четверть XVIII в.[243], л. 434 об. – 438 об., скоропись (далее список Архив-1347).

Заглавие: «**Сказание о явлени[и] пречистыя и чюдотворныя иконы пресвятыя владычицы нашея Богородицы и приснодевы Мария, иже на Тихвине**».

Начало и текст – как в списке Син-1192. Завершается Архив-1347, подобно Пог-1553, «Повестью новгородских гостей».

Итак, внешняя характеристика списков редакции *Г* показывает, что они различаются по составу. Но в рамках историко-легендарной основы «Сказания о Тихвинской Одигитрии», то есть повествования о явлении иконы, о построении первой церкви и о последующих церковных пожарах, все списки содержательно и текстуально идентичны (если не считать мелких стилистических разночтений). Отличия по содержанию прослеживаются в них начиная с рассказа о закладке каменного храма. Имея в виду последнее, а также состав списков, все тексты редакции *Г* нетрудно разделить на две группы.

Первую, или вариант *Га*, представляют самые ранние списки: Син-1192, Увар-1797 и Арх-143. Они содержат наиболее полный текст. Хронологически повествование в них доведено до 1560 г. и завершается довольно пространным описанием того, как в этом году по распоряжению Ивана Грозного и по благословению митрополита Макария архиепископ новгородский Пимен устроил в Тихвине Успенский монастырь: «**Божиим изволением и пречистые его Богоматери и царскимъ повѣлением великаго**

князя Ивана Васильевича всеа Русии и всего вселенскаго собора, приказалъ царь государь князь Иванъ Василевич всея Русии в Великии Новъград своему богомолцу архиепскпу Пимину у Пречистои на Тихвине устроити монастыр и игумена братию. И архиепископъ Пиминъ по приказу цареву государеву великаго князя Ивана Васильевича всея Роусии приѣхал ко Пречистои на Тихвину. Въ лѣто 7068 февраля в 11 день на памят святого священномученика Власяа, епископа Севастинскаго, и преподобнаго отца нашего Димитрия, Вологоцкаго чюдотворца, и взем архиепископъ святыя кресты ис церкви и чюдотворныя иконы, и поидоша со кресты около церкви кудѣ быти ограды монастырскои, и нача архиепискпъ молебны пѣти и литургию божию совершиша, и тут игумена Кирила нарекъ, и въ дияконы, и в попы, и в ыгумены его поставилъ. И после литургии божии взем архиепископъ игоумена и братию и поидоша в трапезу, и посади архиепископъ игумена и братию за столъ, и благослови ему служебниковъ: келаря, и казначѣя, и уставщика церковнаго, по чину вся служебникы монастырскиа. И благослови архиепископъ игумена Кирила, яже о Христе з братиею в трапезе быти в общины, доколе и монастырь стоитъ. И наказав игумена и братию доволно о монастырском чину, и пакы отиде на свои ему престолъ в Великии Новград» (Син-1192, л. 40–41). Этому заключительному разделу текста предшествует летописного типа известие о посещении Тихвина в 1547 г. Иваном IV [241], помещенное сразу после сообщения о посещении 1526 г. (Василием III).

Наряду с полнотой состава списки группы *Га* отличаются и полнотой рассказа о построении каменного Успенского храма. Так, в последнем содержатся новые, отсутствующие в редакциях Б и В подробности, во-первых, эпизод о чуде с церковными мастерами: «...**и паперть каменну наряднша на сводех. И еще мастеры паперть не всю совершиша. и грех ради наших обломилися своды папертныя, и мастеров засыпало каменьем сводным. И бысть скорбь велика и плачь неутешимый священником и всему християнству о убитых мастер. И намаша камение разбирати, и благодатию Божиею и молитвами пречистые Богородицы обретоша мастеров под камением — живы, ничым не врежениы...»** (Син-1192, л. 39); во-вторых, сведения об освящении новоотстроенной церкви в 1515г.: «**А священа быс**[ть] **церков**[ь] **камен-**

ная на Тихвине в лет[о] **7023, августа 11 дн**[я], **на памят**[ь] **святого м**[у]**ч**[е]**ника Фотея**» (Там же. Л. 39 об.).

Из двух приведенных фрагментов особенно интересен второй: он свидетельствует о связи текста *Га* с новгородским летописанием XVI в. Так, в «Новгородском своде 1539 г.» по списку Дубровского читаем: «**Того же** (7023. – *В. К.*) **лета, месяца августа** [в] **12 день, на память святых мученик Фотеа и Никиты, в неделю, священа бысть церковь пресвятая Богородица честное Успение на Тифине, а святый Николае придел на утрие в понеделник, при благоверном великом князе Василие Ивановиче, промежи архиепископы — после Серапиона да Макари**[я] **за 11 лет без месяца; а нарятчик был Дмитрей Сырков, а мастер Фрязин с Москвы великого князя, а имя ему**» (так! – *В. К.*)[245] Как видим, летописное сообщение более подробно и точно. Скорее всего, оно первично. Но при этом его нельзя рассматривать как прямой источник текста *Га*. Так позволяет думать уникальное утверждение последнего относительно дня памяти мучеников Фотия и Аникиты 11 августа. Действительно, несмотря на то что Церковь молитвенно поминает этих святых 12 августа (с чем согласуется указание летописи), по некоторым греческим и славяно-русским месяцесловам, прологам и минеям воспоминание о них приходится также и на 11 августа[246] Следовательно, составитель текста *Га* в данном отношении был самостоятелен.

К группе *Га* генетически примыкают и поздние списки – Пог-1553 и Архив-1347. Особенность их состоит в том, что к воспроизведенному в них тексту данного варианта редакции *Г* добавлена «Повесть новгородских гостей», очевидно, заимствованная создателями этих списков из других редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии» и переписанная ими в качестве дополнения.

Вторую группу рассматриваемой редакции, вариант *Гб*, составляют списки XVII в.: Муз-8901, Рум-459, Син-557а и Син-557б. Содержащийся в них текст по составу короче. Здесь нет известий 1547 и 1560 гг. Кроме того, в рассказе о построении каменной церкви нет эпизода о чуде с мастерами и сведений о церковном освящении в 1515 г. В таком виде данный рассказ текстуально тождествен цитированному выше сообщению редакции *В*.

Текст группы *Гб* воспроизведен также в списке XVI в. ОСРК-270 и в позднем списке ПДА-270. Но первый из них отличается тем, что содержит известие о царском посещении Тихвина в 1547 г. и маловразумительную концовку, а второй – тем, что в нем вслед за известием 1526 г. переписана «Повесть новгородских гостей», видимо, опять-таки в качестве дополнения.

Изучение составов списков редакции *Г* позволяет сделать предположение о существовании архетипного текста, послужившего исходным для создания ее вариантов и содержавшего описание событий вплоть до 1526 г., после которого он и был написан. Видимо, наиболее непосредственно к нему восходят списки варианта *Гб* – Муз-8901, Рум-459, Син-557а, Син-5576 и ПДА-270. После 1547 г. этот архетип был дополнен известием о посещении Тихвина Иваном IV и в таком виде отразился в списке ОСРК-270. А после 1560 г. уже на основе пополненного текста был создан вариант редакции *Га*, представленный списками Син-1192, Увар-1797 и Арх-143. Впрочем, возможна и иная интерпретация истории формирования редакции *Г*: первоначален полный вариант *Га*, а вариант *Гб* вторичен, представляет собой его сокращенный вид. Вопрос этот, однако, может быть решен только специальным исследованием.

Анализ структуры и содержания легендарно-исторической основы архетипа редакции *Г* показывает, что автор этой литературной версии «Сказания» использовал как данные редакции *А*, так и данные редакции *В*. Из редакции *А* он заимствовал сюжетно-композиционное построение; и в этом отношении созданное им повествование повторяет характерную для нее фабульную основу преданий о Тихвинской иконе и общий план их изложения (чудо с тремя венцами, видение Юрыша, история с железным крестом, церковные пожары); однако стилистически его рассказ (в тождественных эпизодах) пространнее, а также отличается в деталях. Из редакции *В* создатель текста *Г* заимствовал восходящую к редакции *Б* хронологию событий, а также рассказ о предыстории Тихвинской святыни в виде свидетельства «неких» новгородских гостей, причем текстуально (если судить по спискам XVI в.) в его передаче этот фрагмент воспроизведен более сжато сравнительно с текстом редакции *В* и менее литературно с точки зрения речевой организации: «...**Тогда чюдотворная икона Пречистые Одигитрие отиде не-**

видимо, — достовернии поведаху, благоговейнии мужие, древние гости Великого Новаграда, — Пречистые Одигитрие, иже ныне на Тихвине, Божиею благодатию неизреченная и дивная чюдеса творяще и исцеления различныя подает с верою приходящим и до сего дни» (Син-1192, л. 38 об. ср. с вышеприведенной цитатой из редакции В по списку Ундольского-578). Кроме того, в редакции *Г* имеются общие фрагменты с редакцией *В* – в части, посвященной строительству каменной церкви и основанию Никольского монастыря (исключая нововведения), а также читается вполне тождественный с текстом *В* рассказ о посещении Тихвина Василием Ивановичем в 1526 г.

Что же касается идейной направленности редакции *Г*, то, думается, ее составитель, подобно авторам более ранних редакций, также ориентировался на общеидеологические установки и не разделял сепаратистских тенденций Новгорода, – вряд ли к тому же вообще имевших место в то время, когда он, вероятно, создавал свой текст, то есть во второй четверти XVI в., при архипастырстве в Новгородской епархии иосифлянина Макария.

§ 3. Редакция Д

Текст редакции *Д* обнаружен в составе 11 списков.

1) В сборнике РНБ, собр. Кирилло-Белозерского монастыря, № 83/1160, в 8-ю долю, XVI–XVII в.[247], л. 241 – 252 об., полуустав (далее список КБ-83).

Заглавие: «**Сказание о явлении Пречистые образа Тихвиньскаго и о чюдесах Ея**».

Начало: «**В лето 6891, во дни...**» (далее – как в редакции *Г* по списку Син-1192).

Конец: «...**И повелением государя благочестиваго и христолюбиваго царя великаго князя Ивана Васильевичя, всея Руси самодръжца, състависша обитель у пречистые Богородицы на Тихвине, и устроиша монастырь, и поставиша игумена, и братии множество събрашас[я] о Христе обшежительствовати вкупе. И Божиею благодатию и пречистые Богородицы милостию и заступлением и до сего дни стоит монастырь зело славен**».

2) В сборнике РНБ, собр. Общества любителей древней письменности, F-217, в лист, начало XVII в.[248], л. 91а–97в, полуустав в два столбца (далее – ОЛДП-217).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистые Богородицы образа Тихвинъския и о чюдесех Ея в лето 6891-го. Благослови, отче**».

Начало: «**Во дни благочестиваго...**» (далее – как в списке КБ-83).

Конец: «**...и наказав архиепископ Пимин игумена з братею довольно о монастырьском чину и отиде на свой престол в Великий Новгород**».

3) В сборнике-конволюте БАН, Архангельское собр., № Д-221, в 4-ю долю XVI–XVII вв.[249], л. 1–6 об., скоропись, (далее – Арх-221).

Заглавия нет: утрачено начало. Текст начинается с эпизода о чудесном перенесении трех венцов сруба: «**со благодарением. Утру же бывшу, приспе день [све]тел и радостен, идоша людие мнози со благодарением и радостию на место, идеже обложена бысть церковь...**»

Конец: «**...и наказав архиепископ Пимин игумена з братиею довольно о монастырьском чину и отиде на свой престол в Великий Новград. Богу нашему слава — ныне, и присно, и во веки веком. Аминь**».

4) В сборнике-конволюте РГБ, Музейное собр., № 8433, в 4-ю долю, 1-я половина XVII в.[250], л. 119–129, скоропись (далее – Муз-8433а).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистые образа владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии, честнаго и славнаго Ея Одигитрия, еже есть на Тихвине, и о чюдесех Еа**».

Начало: «**В лето 6000 8-сот 91-е, во дни...**» (далее – как в списке КБ-83).

Конец: «**...и наказал архиепископ Пимин игумену и з братиею доволно о монастырьском чину и отиде на свой престол в Великий Новград. Всегда, и ныне, и присно, и во веки веком. Аминь**».

5) В «Хронографе» ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1361/844, в 4-ю долю, середина XVII в. л. 252–262, скоропись (далее – Увар-1361). Текст «Сказания» не входит в состав «Хронографа», помещен вслед за последним на оставшихся листах рукописи.

Заглавие: «**Явление Пречистой образа, владычицы нашея Богородицы и приснодевы Марии, честнаго и славнаго Ея Одегитрия, еже есть на Тифине, и о чюдесех Ея**».

Начало: «**В лето 6000 8-сот 91-е, во дни...**» (далее – как в КБ-83).

Конец: «...**и наказал архиепископ Пимин игумену и братию доволно о монастырском чину, отиде на сво**[й] **престол** [в] **великы**[й] **Новград. Всегда, и ныне, и присно, и во веки веком. Аминь**».

6) В сборнике РНБ, собр. Соловецкого монастыря, № 671/609, в 8-ю долю, середина XVII в.[252], л. 320–332, скоропись (далее Солов-671).

Заглавие: «**Сказание о явлении Пречистые образа Тифинского и о чюдесех Ея**».

Начало – как в списке КБ-83.

Конец: «...**и наказав архиепископ Пимин игумена и братию доволно о монастырском чину и отиде на свой престол в Великий Новград**».

7) В сборнике РГБ, собр. Н. С. Тихонравова, № 587, в лист, XVII в.[253], л. 16–23, скоропись (далее – Тих-587).

Заглавие: «**Сказание о явление Пречистые образа Тихвинскаго и о чюдесех Ея. Благослови, отче**».

Начало – как в КБ-83.

Конец: «...**и преже сего ту** (в Тихвине. – *В. К.*) **бысть мир и посад велик, около храма Пречистые, и торги. И священницы белые, и дияконы, и дияки служаху у Пречистые храма честнаго и славнаго Ея Успения**».

8) В сборнике РГБ, собр. И. М. Фадеева, № 40, в 4-ю долю, середина XVII в.[254], л. 19 об. – 30, скоропись (далее – Фад-40).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистыя Богородица Тифинская. В лето 6000** (так! – *В. К.*). **Благослови, отче**».

Начало: «**Во дни**...» (далее – как в КБ-83).

Конец: «...**и наказав игумена и братию доволно манастырскому чину и паки отиде на свой ему престол в Великий Новград. А преже сего бысть ту мир и посад велик, около храма Пречистые, и торги. И священицы белые, и дияконы, и дьяки служаху у Пречистые храма честнаго и славнаго Ея Успения Богородицы. Богу нашему слава и ныне, и присно, и во веки веком. Аминь**».

9) В сборнике РГБ, Музейное собр., № 4728, в 4-ю долю, 3-я четверть XVII в.[255], л. 89–99, полуустав (далее – Муз-4728).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистые Богородицы образа Тихинъския и о чюдесех Ея в лето 6891-го. Благослови, отче**».

Начало – как в КБ-83. Конец: «...**и наказав архиепископ Пимин игумена з братнею довольно о монастырьском чину и отиде на**

свой престол в Великий Новгород. Благодатию и человеколюбием Господа нашего Исуса Христа, Єму же слава и держава, честь и поклоняние — ныне, и присно, и во веки веком. Аминь».

10) В сборнике РГБ, собр. И. М. Фадеева, № 39, в 4-ю долю, 2-я половина XVII в.[256], л. 49–58, скоропись (далее – Фад-39).

Заглавие: «**Сказание о явлении Пречистыя образа Тихвинские и о чюдесех Єя**».

Начало: «**В лето 6000 восемьсот** (так! – *В. К.*), **во дни**... (далее – как в списке КБ-83).

Конец: «...**а преже сего бысть ту мир и посад велик, окола Пречистые храма, и торги, и священницы белые, дьяконы и дьяки — а у Пречистые храма, честнаго и славнаго Єя а Успения**».

11) В сборнике-конволюте БАН, 13.2.4 (из собр. А. И. Яцимирского, № 9), т. 2, в 4-ю долю, 2-я половина XVIII в.[257], л. 14 об. – 24 об., полуустав (далее – Яцим-9).

Заглавие: «**Сказание о явлении пречистыя Богородицы, чюдотворнаго образа Єя, честнаго и славнаго Єя Одигитрия, иже есть на Тихвине. Благослови, отче**».

Начало – как в КБ-83.

Конец: «...**и отиде на свой престол в Великий Новград. Аминь**».

Внешнее сопоставление означенных списков обнаруживает их неодинаковость по составу. Так, в наиболее полном виде текст редакции *Д* представлен в списках ОЛДП-217, Арх-221, Муз-8433а, Увар-1361, Солов-671, Фад-40, Муз-4728 и Яцим-9. Повествование в них завершается подробным (более распространенным, нежели в редакции *Га*) описанием организации в Тихвинском Пречистенском погосте в 1560 г. Успенского монастыря: «**Видѣл царь сице таковое божественое дарование пречистыя образа на Тихвине божиею благодатию неизреченныя и дивныя многая чюдеса творяще с великим благодарением возвещает святэншему митрополиту Макарию: "Подобает быти обители и братии о Христѣ жителствовати". И преже сего бысть миръ и посад великъ около Пречистые храма и торги. И священницы бѣлые служаху, и дияконы, и дьяки у Пречистые храма честнаго ея Успения. И бысть межу нихъ ненависть велика. О поставлении монастыря. Божиимъ изволением и пречистые Богородицы, и царьским государевым повелѣнием великого князя Ивана Василевича всея Русии, и по благословению святѣшаго митрополита Макария. Писал царь и великии князь Иванъ Василевич**

всея Русии в Великии Новград своему богомолцу архиепископу Пимину Великаго Новаграда и Пскова, а велѣл у пречистые на Тихвинѣ устроити монастырь честен общежителен, а посад и лавки велѣл от Пречистые отнести и поставити его кромѣ монастыря. (Архиепископ же Пимен[258]) **по царьскому приказу собралъ священныи соборъ свои, архимариты, и игумены, и братии вземъ доволно из Ноугородцких монастыреи на монастырьские службы и приѣхал ко Пречистои на Тихвину. И собирает священники свои соборы и совершаетъ молебная пѣния на многъ час. По совершении ж молѣбнаго пѣния архиепископъ дѣлу касается. Взем честныя кресты сам же архиепископъ Пиминъ с вѣрою и со слезами осязает чюдотворную икону и дает нести игумену от монастыря да старцу Кирилу, его же постави игуменом на Тихвине. И поидоша кудѣ быти монастырю обители, мѣсто благослови, и освяти святымъ и животворящим крестомъ, и огради честною и чюдотворною иконою пречистые Богородицы, яко необоримою стеною, и заступлением осени, и обитель общую состави. И сам же архиепископъ Пиминъ нача литоргию божию совершати и христоименитому стаду постави игумена именем Кирила. По совершени ж литоргия божия благослови архиепископъ игумена и** (з) **братиею, уставиша и келаря и вся служебники по чину манастырскому. И благослови архиепископъ игумена и з братиею в трапезе ясти общую по царьскому приказу. И благослови архиепископъ строителя святому мѣсту Феодора Дмитриева сына Сыркова на строение монастырьское. Пожаловал царь и великии князь Иванъ Василевич всеа Русии, велѣл Федору Дмитриеву сыну Сыркову имати з дватцати волостеи людеи и наказал архиепископъ Пиминъ игумену и з братиею доволно о монастырьскомъ чину. И отиде на свои престолъ в Великии Новъград. Всегда, и ныне, и присно, и во вѣки вѣком. Аминь»** (Муз-8433а, л. 127—129).

В списке КБ-83 вместо этого описания содержится небольшая заметка, только отмечающая сам факт устроения Успенского монастыря. А в списках Тих-587 и Фад-39 отсутствует и эта последняя: данные списки оканчиваются сообщением о посещении Тихвина в 1547 г. Иваном IV, о его распоряжении относительно монастыря и краткой социологической характеристикой тихвинского населения.

Что касается основной части «Сказания о Тихвинской Одигитрии», то ее воспроизведение всеми указанными списками — при их идентичности по фактографическому и идейному содержанию — вариативно стилистически. Так что можно гово-

рить о неустойчивости текста редакции *Д* и существовании различных его видов. К примеру, таковые представлены списками Муз-8433а и Муз-4728. Однако прежде необходимо специальное текстологическое исследование — и, конечно, максимального количества списков. Такая работа, на мой взгляд, даст богатейший материал для истории формирования нормативного языка древнерусской литературы 2-й половины XVI–XVII в.

Текст редакции *Д* в легендарно-исторической основе «Сказания» восходит к редакции *Г*, но отличается от последней как стилистически, так и большей степенью разработанности отдельных эпизодов повествования. Главное отличие состоит, например, в том, что автор редакции *Д* заменяет краткое сообщение о предыстории Тихвинской иконы, содержавшееся в редакциях *В* и *Г*, пространным рассказом на эту тему. Вот как он читается в списке КБ-83:

«**Повесть о чюдотворном образе Пречистой. Сему же чюдотворному образу пречистые Богородицы на Тихвине в слух прошедшу по всем странам. Слышахом бо от некых гостей Великого Новаграда, поведа сице таковую вещь, глаголя: “Некогда, рече, прилучися нам быти в Цареграде”. И призва их патриарх к себе и нача вопрошати их: “Есть ли где в ваших странах явися образ Одигитрие?” Они же ему сказаша: “Явися образ пречистые Богородицы Одигитрие на Тихвине за двадевяноста поприщь от Великого Новаграда, неизреченная и дивная многая чюдеса творяще”. Он же, слышав, нача слезы многы проливати; и нача патриарх ноугородцем поведати про чюдотворную икону, иже преже бысть в царствующем граде Констянтине, дивная чюдеса творяще. По вся лета, августа** [в] **1 день, патриарх съ всем събором своим взимаше чюдотворную ту икону пречистую Богородицу — Одигитрие образ, и с ним народ града того же хожаше на Тивириядское море, за 15 поприщь от града того, — воды святити. Егда како освятять воду, и тогда Пречистые образ Одигитрие отходит по Тивириядскому морю — Бог весть камо. Патриарх же к себе отхожаше во град. И во граде икона та не обреташеся. Того же месяца августа, в 1-ый день** (по другим спискам в 30-й. — *В. К.*) **прихожаше патриарх со всем собором своим на то же Тивириадское море, тогда и чюдотворная икона приидет на то же место. Патриарх же взем чюдотворную икону ту**

с велицем благодарением и отхождаше во град к себе. Много же лет тако бывшу. По сих же начя быти в самех патриарсех и грецех гордость, и братоненавидение, и неправда. Тогда ж и чюдотворная икона пречистые Богородицы Одигитрие изыде из царствующаго града. И показа им патриарх место и киот, идеже стояла чюдотворнаа та икона: входя в церковь от западная страны у перваго столпа; в нее же место поставлен Пречистые образ пядница. И пред нею свеща горит неугасимая. Сие достовернии поведахом (в других списках «**поведаху**». — *В. К.*) — **благоговейнии мужие, древние гости Великого Новаграда, яко быти той чюдотворной иконе от царствующаго града — пречистой Богородицы Одигитрие, иже и ныне на Тихвине божиею благодатию неизреченная и дивная многая чюдеса творяще, исцеленна различнаа подает неоскудно с верою приходящим ни сту, ни другому. И несть числа божею милосердию и до сего дни»** (л. 247 об. — 250).

Вероятно, текст этого исторического экскурса был создан в середине XVI в. Для более точного определения времени его возникновения необходимо специальное исследование. Его автор, бесспорно, стремился прямо отождествить Тихвинский чудотворный образ «Одигитрия» с некоей древней христианской святыней, подчеркнуть недостоинство греков и, напротив, показать, что именно Русская земля является домом Богоматери, именно здесь творит Приснодева свои чудеса и благодеяния.

Однако в основе «Повести» лежит, несомненно, легенда, устное предание, а не какой-то документальный или литературный источник (вариант рассказа редакции *В* и *Г* не в счет). Поэтому она и лишена столь необходимой для исторического свидетельства конкретности: не ясно, например, когда новгородские купцы и кто конкретно были в Константинополе, с каким патриархом они имели беседу, в каком храме находилась исчезнувшая икона, когда именно она «отошла» от «царствующего града». Замечательна также географическая курьезность подробности о Тивериадском море — уже это одно указывает на легендарность рассказа: во всякое случае, мне не известны источники, в которых Мраморное море, реально омывающее берега Константинополя, называлось бы Тивериадским.

Что же касаётся описываемого в «Повести» обычая ежегодного хождения 1 августа с иконой Богоматери к морю с

целью освящения воды (видимо, связанного с праздником Происхождения Честных Древ Животворящего Креста Господня[259]), то и это свидетельство не дает ключа для определения, о какой же собственно иконе идет здесь речь. Можно лишь твердо думать, зная о ритуальных особенностях почитания «Влахернской» и «Римской» икон Приснодевы Марии, что ни об одной из них.

Как будто бы время действия «Повести» должно совпадать с моментом «явления» на Тихвинке богородичной иконы Одигитрии и, соответственно, приходиться на период первосвятительства в Византии патриарха Нила (1379–1388 гг.)[260] Но как раз тогда Византийская империя переживала относительно спокойный период: ее вновь возглавлял только один император – Иоанн V Палеолог (1379–1391 гг.), а во внутрицерковной жизни приоритетом пользовались паламиты-исихасты, их споры с варлаамитами, «гуманистами и западниками», утратили прежнюю остроту[261]. Конечно, слова «Повести» о гордости, братоненавидении и неправде «**в самех патриарсех и грецех**», из-за которых византийская святыня якобы покинула Константинополь, если и не подходят непосредственно ко времени чудесного пришествия на Русь Тихвинского образа Богоматери, то зато вполне конгениальны предыдущему периоду византийской церковно-государственной истории (с конца 20-х до конца 70-х гг. XV в.)[262]. Но скорее всего, их следует рассматривать как литературно-этикетную формулу, а не как знак глубокого знакомства автора «Повести» с историей Византии. Вероятно, в них отразилась известная предубежденность по поводу благочестия греков и соответствия вообще Греческой Церкви чистоте апостольского домостроительства. В религиозном сознании русских людей такое недоверие к центру православного мира возникло и все более укреплялось после заключения Византией в 1439 г. Флорентийской унии – церковного союза с католическим Римом и последовавшего затем завоевания Константинополя в 1453 г. иноверными турками – «погаными»[263], а также в связи с формированием в русской идеологии начиная со 2-й половины XV в. и вплоть до XVII в. церковно-политической доктрины о России как последнем оплоте Православия и христианской государственности[264].

Нетрудно заметить, что текст «Повести» содержит фрагменты, общие с вышеприведенной краткой заметкой на ту же тему редакций *В* и *Г* Поэтому первой задачей будущего исследования должен стать вопрос о взаимоотношении этих текстов: следует выяснить, какой из них более ранний, исходный. Задача не простая. Дело в том, что во всех известных списках и краткого и полного (а последний читается также в редакции *Е* и, как уже отмечалось, дополняет некоторые списки редакции *Г*) вариантов свидетельства новгородских гостей имеются стилистические разночтения (не говоря уж о фонетических и морфологических). Поэтому прежде необходимо предпринять тщательное текстологическое изучение каждого варианта в отдельности и затем только – их сопоставление друг с другом. При этом, очевидно, нужно учитывать взаимоотношения, очередность возникновения и характер редакций «Сказания», содержащих означенные тексты.

Что касается конкретно редакции *Д*, то ее историко-литературная оценка будет неполной без выяснения того, какую идейную нагрузку выполняла «Повесть новгородских гостей» в содержательной структуре данной редакции, какое значение придавал ей составитель последней.

Ф. И. Буслаев, читавший «Повесть» по очень позднему (и значительно более разработанному) тексту, содержащемуся в лицевой рукописи 1695 г. – «Книге о Тихвинской Богоматери»[265] полагал, что она «приводит в связь появление на Руси Тихвинской иконы с падением Царяграда от турок за умножение грехов в этой столице древнего Православия. Цареградская святыня переходит не в Москву, а в Новгород, так же, как Белый Клобук»[266]. «Исторический и литературный смысл» предания Буслаев усматривал в том, что оно было «приурочено к падению Восточной империи. Икона именно предупредила это событие и скрылась от посрамления столицы восточного Православия – на Руси, в Новгороде». Таким образом, последний, пав «в политическом отношении», с помощью данного предания, возвеличивавшего значение «местной тихвинской святыни», давал «чувствовать Москве свое духовное превосходство»[267]

Однако, читая «Повесть» в том виде, в каком она была включена в состав рассматриваемой редакции *Д*, трудно согласиться с

интерпретацией маститого ученого. Вышеприведенный текст не дает для этого оснований.

Во-первых, «оставление» иконой Богородицы Константинополя не связывается здесь с покорением последнего турками. Это событие объясняется скорее с позиции христианской морали: исчезновение иконы из византийской столицы мотивируется общим понижением нравственности в жизни греческого общества, и только. Никакого политического или историософского толкования событию автор текста не дает. Более того, отмеченная мотивация исходит как бы из уст самого вселенского патриарха, якобы беседовавшего с новгородцами и сокрушавшегося об утрате святыни. Сообщая о своем разговоре с ним, новгородские гости передавали как бы его собственные слова. Так что предложение: «**по сих же начя быти в самех патриарсех и грецех гордость, и братоненавидение, и неправда**» — в контексте всего рассказа может быть воспринято и как самоосуждение, самооценка, выраженная цареградским первосвятителем. Таким образом, тезис Ф. И. Буслаева о связи «явления» Тихвинской иконы с уничтожением Византии, безусловно, верен лишь применительно к литературной традиции XVII в., когда в «Повесть новгородских купцов» введена была уточняющая поправка о том, что чудотворная икона Божией Матери явилась на Тихвинке ровно за 70 лет до падения Константинополя. Книжники же XVI в. подобной связи еще не прослеживали, только-только нащупывая провиденциальную церковно-государственную подоплеку в предыстории «Тихвинской Одигитрии», но, разумеется, не в политическом, а духовном плане и не с местническим, областным, а с промосковским, общерусским акцентом, в духе «Посланий» старца Филофея.

Конечно, для самих новгородцев рассматриваемое предание могло иметь особый смысл и в XVI в.: передавая его изустно друг другу, они действительно могли испытывать определенный духовный подъем, радость, некое горделивое, ласкающее честолюбивые помыслы чувство от того, что такая великая святыня хранится именно в их епархии. Конечно, это предание только укрепляло значимость и авторитет «Тихвинской Одигитрии» и могло способствовать сепаратистско-идеологическим амбициям Новгорода. Но спрашивается: разделял ли подобные умонастроения книжник, включивший

литературную обработку бытовавшего среди них устного предания в состав редакции Д? Думаю, что нет. И это второе, что хотелось бы отметить при предварительной характеристике «Повести».

В самом деле, вникая в данный текст, нетрудно заметить, что его составитель (а последнего, может быть, следует отождествлять с создателем редакции *Д*) тщательно отделяет себя от информаторов новгородского предания: **«слышахом во от некых гостей Великаго Новаграда, поведа сице таковую вещь...»; «сие достовернии поведаху — благоговейнии мужие, древнии гости Великого Новаграда...»**. Автор «Повести» (а вслед за ним книжник, воспроизводящий ее в редакции *Д*) подчеркнуто указывает на источник своего рассказа, сообщая лишь то, что слышал от новгородцев, что они сами говорят об иконе. Но при этом он совсем никаких сведений не дает относительно идейно-эмоциональной оценки новгородцами факта явления византийской святыни в их епархии; никоим образом не выражает он (как и автор редакции *Д*) и своего личного мнения по поводу услышанного; из его изложения не ясно даже, верил ли он сам или нет новгородскому преданию. Иными словами, воспроизведенная в редакции *Д* «Повесть новгородских гостей» лишена каких бы то ни было комментариев, так что читателям оставлена как бы возможность для свободной выработки собственного отношения к рассказанному.

Данное обстоятельство также не дает, на мой взгляд, достаточных оснований для твердого вывода о том, что составитель редакции *Д*, включивший «Повесть» в состав «Сказания о явлении Тихвинской иконы Богоматери», использовал ее как средство проновгородской идеологии. Напротив, общий характер предложенного им текста «Сказания» в целом скорее указывает на его промосковскую ориентацию.

Так, излагая ниже историю основания Тихвинского Успенского монастыря, этот книжник последовательно изображает Ивана Грозного как главную фигуру в деле устройства обители, тогда как архиепископ Новгородский Пимен является лишь исполнителем царской воли, фигурой подчиненной, несамостоятельной: «**И видев царь** (Иван Васильевич, во время посещения Тихвина в 1546/1547 г. – *В. К.*) **сице таковое божественное дарование Пречистые образа на Тихвине, Божиею**

благодатию неизреченнаа и дивная многа чюдеса творяще, — **с велицым благодарением возвещает святейшему митрополиту Макарию: подобает быти обители и братии о Христе жителствовати**» (КБ-83, л. 251 об. – 252); «...**Писал царь и великий князь Иван Василевич всеа Руси в Великий Новград своему богомолцу архиепископу Пимину Великаго Новаграда и Пскова, а велел у Пречистые на Тифине устроити монастырь**» (Увар-1361, л. 261).

Из приведенных примеров следует, что, во-первых, автор редакции *Д* признавал первенство московского государя даже в делах Церкви, а во-вторых, он вполне осознавал личную приверженность Ивана IV Тихвинской святыне и, прежде всего, видимо, стремление царя добиться всеобщего почитания последней; этот книжник, несомненно, сочувствовал и централизаторской направленности церковной идеологии. Так что введенная им в текст «Сказания» «Повесть новгородских гостей» должна была восприниматься не в тональности самостийных претензий Новгорода, а в духе созидания государственности. В контексте редакции *Д* «Повесть» подтверждала авторитет «Тихвинской Одигитрии» именно как общерусской святыни, свидетельствовала о ее почитании во всем православном мире – «**по всем странам**» и скорее соответствовала идее о Руси в целом как последнем оплоте истинного христианства, нежели самолюбивым новгородским амбициям.

Составитель рассматриваемой редакции при обработке «Сказания» не ограничился одним только введением в текст памятника «Повести новгородских гостей». Свое изложение он дополнил и сюжетно более разработанным – сравнительно с редакциями *В* и *Г* – рассказом о чуде с мастерами во время строительства паперти Тихвинского Успенского храма. Рассказ этот вынесен в отдельную главку и снабжен заглавием. Помещен он между сообщениями о событиях, происходивших в Тихвине в 1507 г. (поставление каменного Успенского храма) и 1526 г. (царское посещение Пречистенского погоста). Вот его текст по списку КБ-83:

«**О поставлении паперти. Некогда убо делателем зиждущим паперть у церкви кирпичну, на сводех, велми велику и чюдну. Егда же совершися, и грех ради наших обломишася у паперти своды, и прибиша двадесяти мастеров камением. И о том приоскръбиша христианьство зело и туто сотвориша плач о ув**[и]-

енных и о умерших. Трем же днем минувшим, раскопаша вси живи и ничим же не вредими Божиею благодатию и Пречистые хранением» (л. 251).

В качестве источника этого рассказа, очевидно, был использован вышеприведенный фрагмент из литературной версии «Сказания» Га. Кроме того, наличие в нем новых подробностей (о количестве мастеров и времени их нахождения под обломками паперти) свидетельствует, с одной стороны, об использовании автором редакции Д известий местного тихвинского происхождения, а с другой — о его следовании литературным традициям применения образно-символических чисел[268] (например, как в евангельском рассказе о воскресении Христа на третий день).

§ 4. Редакция Е

Текст редакции *Е* обнаружен в составе 5 списков:

1) В сборнике ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1868/40, в лист, 1622 г.[269], л. 45 об. — 53, скоропись (далее список Увар-1868).

2) В сборнике РГБ, Музейное собр., № 8433, в 4-ю долю, 1-я половина XVII в.[270], л. 145 об. — 162, скоропись (далее — Муз-8433б).

3) В сборнике РНБ, собр. М. П. Погодина, № 1558, в лист, середина XVII в.[271], л. 122 об. — 127 об., скоропись (далее — Пог-1558).

4) В сборнике РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 593, в 4-ю долю, XVII в.[272], л. 72 об. — 84, скоропись (далее — Унд-593).

5) В сборнике РГБ, собр. В. М. Ундольского, № 614, в 4-ю долю, XVII в.[273], л. 243—252 об., скоропись (далее — Унд-614).

Заглавие (текст цитируется по списку Увар-1868): «**Сказание о чюдесех пречистыя Богородицы чюдотворная Ея образа Одегитрия, како явися на Тифине и доныне всяким болным исцеление подает — молящимся с верою и притекающим ко твоему чюдотворному образу. Благослови, отче**».

Начало: «**В лето 6891-е, напоследок летом, при цари гречестем Иване Палеологе, и во дни благочестиваго и великого князя Димитрия Ивановича Московского и всеа Русии, и светейшаго митрополита Пимина, при архиепископе Алексее Великого Новаграда и Пскова, явися икона честнаго и славнаго Ея Одегитрия, сиреч наставница, у нея ж на руку Спас воображен Господь Бог наш**

Исус Христос, — бог весть, откуду прииде. И первие явися во области Великого Новаграда, во Обонежской пятине, в некоей веси, зовомой в Мыченицах...»

Конец: «...**и царствия Сына и Бога твоего наследники нас сотвори** (Богородица. – *В. К.*), **его же да сподобимся вси получите благодатию и человеколюбием Сына твоего Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа, Ему же подобает всяка слава, честь и поклоняние со безночялным Его Отцем и с пресвятым благим и животворящим ти Духом — ныне, и присно, и во веки веком. Аминь**».

Данная редакция отличается содержательно-стилистической стабильностью: разночтения в списках наблюдаются только на уровне графики и орфографии. Кроме того, привлекает внимание представленная текстом литературная обработка предания о Тихвинской иконе. Его составитель явно стремился к идейно-художественному обобщению, во-первых, всего прежде накопленного исторического материала, а во-вторых, всех известных ему размышлений относительно духовного значения святыни.

Отличительная черта редакции *Е* не только в устойчивом характере ее текста. Обращает на себя внимание также «русская» часть содержащих ее сборников. Все они отличаются заметной общностью, относительной устойчивостью и очевидной направленностью подбора статей, окружающих текст «Сказания» о тихвинской святыне в редакции *Е*. Вот как эти статьи расположены (за исключением других, не важных в данном случае, статей) в рукописи Уваровской № 1868 (попутно отмечу расположение тех же текстов в других четырех сборниках).

1) «**Сказание, чего ради великаго града архиепископы на главах своих носят белый клобук...**» Нач.: «**По явлении святых апостол святейший папа римский Сильвестр, поуча царя Константина...**» (л. 31). Это известная «Повесть о новгородском белом клобуке», рассказывающая о чудесном переходе на Русь, конкретно в Новгород, древней константинопольской святыни – атрибута высшей духовной власти. Согласно классификации Н. Н. Розова, данный текст относится к первоначальному варианту краткой редакции[271]. Не исключено, что устный архетип произведения возник еще в XV в., однако его литературная об-

работка, по мнению некоторых ученых, началась со второй половины XVI столетия[275], когда на церковном соборе 1564 г. был поставлен вопрос о праве новгородских иерархов — «**котораго для случая**» — носить белый клобук[276]. Надо сказать, что имеется и ряд косвенных данных, дающих основание для гипотезы о составление краткой редакции «Повести» как первоначальной в начале 50-х гг. XVI в.[277]

В сборниках: № 2 — нет; № 3 — л. 109 об.; № 4 — л. 49; № 5 — л. 208 об.

2) «**Сказание о чудотворном явлении Спасова образа, како благоверному царю Мануилу Греческому...**» Нач.: «**Во святей Софеи в великом Новеграде стоял во время божественныя службы Дмитрий Феодорович Ласкирев Грек...**» (л. 37). Здесь изложена предыстория иконы «Спас на престоле» из новгородского Софийского собора. Согласно свидетельству софийского священника Прокопия «**с товарищи**» и дьяка Василия III Дмитрия Федоровича Ласкирева, она была написана царем греческим Мануилом и находилась в Константинополе еще до Владимирова крещения, затем оказалась в Корсуни, откуда и попала на Русь (анахронизм, поскольку самый ранний византийский император по имени Мануил — из династии Комнинов — правил много позже, с 1143 по 1180 г.). Эти сведения дополнены также легендой о чудесном наказании Мануила за совершенный им в попрание святительских прав суд над священнослужителем. Данное предание, как известно, было записано в начале XVI в., до 1526 г.[278] В Новгородской третьей летописи оно помещено в разделе за 6553 (945) г. и завершается сообщением о том, что «**ныне**» чудотворная икона находится в Успенском соборе Московского Кремля, а в Новгороде сохраняется только ее «**список**»[279] Подобный обмен, как известно, произошел после того, как в 1561 г. икону привезли в Москву для написания с нее копии[280]

В сборниках: № 2 — нет; № 3 — л. 115 (здесь статья находится в подборке из иконологических сочинений, приписываемых авторству преподобного Максима Грека); № 4 — л. 59; № 5 — л. 205 об.

3) «**Сказание о святей Софеи, еже есть Премудрость Божия**». Нач.: «**Церкви Божия София пречистая девице и Богородице...**» (л. 42 об.). В статье дается двоякое толкование образа Софии

Премудрости Божией и как Богородицы и как Сына и Слова Божия[281]. К сожалению, произведение не изучено, но подобный текст мог появиться, вероятно, в связи с иконописными работами новгородско-псковских мастеров в Кремле после московского пожара 1547 г., а также в связи с соборным рассмотрением в 1553 г. «**сумнений**» дьяка И. М. Висковатого по поводу каноничности и догматического смысла этих работ.

В сборниках: № 2 – л. 138 об.; № 3 – л. 120 (здесь статья находится в вышеуказанной подборке из сочинений, приписываемых авторству Максима Грека; аналогичная атрибуция текста встречается и в других рукописях XVII в.[282]); № 4 – нет; № 5 – нет.

4) «**Во граде галилейстем, в Назарете, о храме святыя Богородица, в нем же родися от Иоакима и Анны**». Нач.: «**Во странах иерусалимских, во граде галилейстем, ему ж имя Назарет, в том храме благовестил архангел Гавриил...**» (л. 43 об.). Это – сказание, или повесть о Лоретской иконе Богоматери. В нем сообщается о четырехкратном переходе с места на место по пути из Иерусалима в Римскую империю построенной в Назарете и освященной еще святым апостолом Иаковом, «**братом Господним**», Рождество-Богородицкой церкви вместе с хранящимся в ней образом Богоматери, который был написан евангелистом Лукой[283] Эта повесть, как показано выше, регулярно предваряет собой непосредственно текст «Сказания» о тихвинской святыне в редакции *Б*, а также встречается эпизодически в рукописях с текстом «Сказания» в редакциях *А*, *В* и *Г*, правда не в столь тесном и фиксированном сопряжении с последним. Между прочим «Повесть» повлияла на русскую иконографию. Так, после московского пожара 1547 г. кто-то из работавших в Москве новгородско-псковских иконописцев написал образ Лоретской Божией Матери, получивший затем название «Прибавление ума»[284].

В сборниках: № 2 – л. 141 об.; № 3 – л. 121; № 4 – л. 69 об.; № 5 – л. 134 об.

5) Сказание о Тихвинской иконе Богоматери.

6) «**Сказание о иконе пресвятыя Богородицы Одигитрия**». Нач.: «**По возшествии убо Господа нашего Исуса Христа на небеса...**» (л. 52). К сожалению, «Сказание» не изучено. В нем речь идет о том, как святым апостолом евангелистом Лукой был написан, «**при**

Клавдееве кесарстве», первый богородичный образ; о том, как он выглядел (дана подробная иконографическая характеристика), а также о символическом значении композиционного расположения фигур на иконе и некоторых изобразительных деталей (звезд на мафории Богоматери, креста в нимбе вокруг головы Превечного Младенца, графем **ѿ**, **о** (так! — *В. К.*), **н**, свитка и т. д.). В целом данный текст как бы восполняет имеющееся в «Сказании о Тихвинской Одигитрии» лаконичное описание *внешности* «явленного» образа.

В сборниках: № 2 — л. 162 об.; № 3 — л. 128 об.; № 4 — л. 84 об.; № 5 — л. 252 об.

7) «**Сказание, како и отколе бысть архангельское пение, сиречь демественнаго предания**». Нач.: «**Всяко убо писание добро и богодухновенно и зело полезно есть...**» (л. 53). Здесь воспроизведен и попутно осмыслен с богословской точки зрения сюжет о том, как знаменитый византийский гимнограф, преподобный Роман Сладкопевец был чудесно научен явившейся ему во сне Богоматерью (после молитвы перед Ее иконой во Влахернском храме) искусству божественного стихословия. В Средние века этот сюжет был известен и в агиографических и в литургических вариантах[285] В «Сказании», кроме того, утверждается, будто от святого Романа берет свое начало и демество. Оно якобы введено было на Руси греческими певцами еще при Ярославе Мудром. Это — очевидная разработка известия о «**богогласном пении**» из «Степенной книги»[286]. К сожалению, текст «Сказания» до сих пор не привлекал внимания исследователей. Но думается, зафиксированное в нем предание имело нарочитую актуальность именно в середине XVI в. Как раз после собора 1551 г. при непосредственном участии царя Ивана IV и новгородских роспевщиков в Московской Руси осуществляется одновременно и возрождение и обновление церковно-певческого дела: возникают специальные школы, пересматриваются уставные требования по части пения, создаются новые службы, формируется даже особый московский певческий стиль, появляется, наконец, новая система певческих знаков — демественная нотация, да и само демество как особый тип древнерусского торжественного пения, отличный и от обычного столпового, и от кондакарного типов многоголосным характером, обретает важное значение в русской богослужебной системе[287] Вероятно, в этом контексте и возникло данное «Сказание», явив собой историко-теоретическое обоснование

правомерности похожего своим многоголосием на католическое пение демества в православном обиходе богослужения.

В сборнике: № 2 – л. 165 об.; № 3 – л. 129 об.; № 4 – л. 87; № 5 – л. 224 об.

8) «**Повесть писана о Печерском монастыре, иже во Псковской земли, и о Марце первом, старце Печерском, в ней же явлено вкратце и о чюдесех от иконы пречистыя Богородицы и честнаго и славнаго ея Успения, и о избавлении града Пскова и обители Печерския в нашествие безбожнаго короля Литовскаго Стефана Абатура**». Нач.: «**По воскресении Господа нашего Исуса Христа и по вознесении его на небеса**...» (л. 54 об.). Это – пространная, или вторая, редакция «Повести о Псково-Печерском монастыре»[288], составленная иноком Григорием в середине 80-х гг. XVI столетия[289]

В сборниках: № 2 – нет; № 3 – нет; № 4 – л. 89; № 5 – нет.

9) «**Повесть душеполезна о иконе пречистыя Богородицы, како прииде из Иверскаго царства во Святую гору по воздуху Божиим промыслом**». Нач.: «**Бе некто купец в Иверском царстве**...» (л. 71 об.). Это – первый вариант «Сказания об Иверской иконе»[290] Текстуально близкий список новгородского происхождения опубликован и относится к середине XVI в.[291] Вероятно, тогда же произведение и было введено в обиход древнерусского чтения. Книжники XVII столетия данный текст нередко атрибутировали Максиму Греку[292], как полагают исследователи, ошибочно[293].

В сборниках: № 2 – л. 134; № 3 – л. 154; № 4 – нет; № 5 – л. 137.

10) «**Чюдо пречистыя Богородицы о Ватопедском монастыри, чти в суботу 5-ыя недели поста**». Нач.: «**Бысть в Римстем граде некий купец, в кораблях ходя. Случися ему пристать в край моря, в реку малу**...» (л. 74). Это так называемый контаминированный текст, возникший, надо полагать, в XVI столетии на основе разных вариантов первой версии «Повести о Ватопедском монастыре», известной на Руси со второй половины XV в.[294] Одна из этих версий опубликована по новгородской рукописи середины XVI в.[295] Книжники XVII столетия иногда связывали сочинение с Максимом Греком[296], вероятно, необоснованно[297]

В сборниках: № 2 – л. 169; № 3 – л. 155 об.; № 4 – нет; № 5 – нет.

11) «**Чюдо пречистыя Богородицы о граде Муроме и о епископе его, како прииде на Рязань**». Нач.: «**Слышах убо некия глаголющих древняя сказания о граде Муроме, яко прежняя лета бысть не на том месте создан...**» (л. 75). Это повесть написана Ермолаем Еразмом[208] Сюжетной основой ее является рассказ о том, как несправедливо обвиненный муромцами в блуде епископ Василий, держа в руках образ Богоматери с Младенцем, был чудесно перенесен на собственной мантии по Оке против течения из Мурома в Рязань. Близкий текст опубликован по списку середины XVI в.[299]

В сборниках: № 2 – л. 171; № 3 – 156 об.; № 4 – нет; № 5 – нет.

12) «**Сказание о иконе пречистыя Богородицы Оковецкия**». Нач.: «**В лето 7047-го, во дни благочестиваго государя царя и великого князя Ивана Васильевича всеа Русии, и святейшаго Иасафа митрополита всеа Русии, и при архиепископе Акакии Тверском, и при наместнике Иване Григорьевиче Морозове явилося Божие милосердие край волости Оковецкой, промеж двух деревень...**» (л. 76). Сюжетным центром этого повествования является рассказ о чудесном обретении богородичной иконы и креста в Тверской епархии – «**в Оковецкой волости**», на реке Пырышне в 1539 г. Примечательно описание иконы: на ней «**написан образ Пречистыя Одигитрия, а на левой руце превечный Младенец, а за Младенцем, на той же иконе, приписан угодник их, великий святитель Никола чюдотворец, стоячий**». Как очевидно, данный иконографический сюжет содержательно согласуется с преданием о Тихвинской святыне. Известно, что в 1540 г. из Ржева в Москву были принесены эти два чудотворных образа – икона Богоматери «Одигитрия» и икона с изображением Честного Креста. В память о данном событии в Москве возвели церковь и установили праздник с крестохождением «**ко Пречистой, нарицаемой Ржевской**» 11 июля[300] Текст «Сказания» представляет собой первую редакцию памятника, не раз опубликованную Вопрос о времени возникновения этого текста не решен, но весьма вероятно, что его создание было связано с чествованием ржевских святынь в Москве.

В сборниках: № 2 – нет; № 3 – л. 157; № 4 – нет; № 5 – нет.

13) «**Сказание вкратце о соборе на Матфея на Башкина...**» (л. 89). В «Сказании» [3] речь идет о состоявшемся осенью 1553 г.

соборе, отцы которого осудили протестантские взгляды Матвея Башкина и его единомышленников, в частности, их отказ от почитания икон[304].

В сборниках: № 2 – нет; № 3 – л. 56; № 4 – л. 97; № 5 – нет.

14) «**Изложение соборнаго деяния на дьяка Ивана Михайлова Висковатаго**» (л. 90об.). В этом тексте[305] также повествуется о работе собора 1553 г., на котором вслед за ересью Башкина были рассмотрены и осуждены богословские и «искусствоведческие» суждения Висковатого по поводу новых икон и росписей, появившихся в Кремле после пожара 1547 г.

В сборниках: № 2 – нет; № 3 – л. 57 об.; № 4 – л. 99 об.; № 5 – нет.

Как видно, во-первых, все отмеченные статьи связаны с темой иконопочитания вообще и у́же – с темой почитания Богоматери и ее икон; во-вторых, большинство из них связаны с темой молитвенного попечения Богоматери о роде христианском и у́же – с темой чудесных знамений и явлений, демонстрирующих таковое; в-третьих, некоторые статьи связаны с темой чудесного перенесения святыни по воздуху и у́же – с темой воздушного явления богородичной иконы; наконец, отдельные из них отражают тему восприятия Русью святынь христианского Востока и Запада и, соответственно, сопряжены с важнейшей для Московского государства XVI в. темой преемственности власти (светской и духовной), а также с темой разделения духовной и светской власти. Нельзя не отметить и новгородской – содержательно и генетически – привязанности ряда указанных статей. Впрочем, последнее обстоятельство в XVII столетии, когда возникли все рассматриваемые рукописи, вряд ли имело идеологическое значение в смысле известной борьбы Новгорода с Москвой за духовное первенство. Как бы то ни было, ясно, что подбор перечисленных здесь статей (прежде всего, в сборнике Уварова № 1868) подчинен был единому замыслу и цели – проиллюстрировать идею особого отношения Пресвятой Богоматери к России, а также идею святости Русской земли как последнего оплота Православия и, может быть, права Русской Церкви на духовный приоритет в Церкви Вселенской (известны ведь претензии Москвы по случаю учреждения Патриаршества на то, чтобы кафедра Вселенского первоиерарха была перенесена в Россию)[307].

Важно также отметить, что в других сборниках с текстом «Сказания о Тихвинской иконе Богородицы» в редакции *Е* состав окружающих его статей варьируется и в количественном отношении и по порядку их следования. Наиболее полно сравнительно с рукописью Уваровской № 1868 он отображен в рукописи Погодинской № 1558. Что же касается их взаимного расположения, то устойчивой и непосредственной сопряженностью с текстом исследуемого повествования о «Тихвинской Одигитрии» отличаются только три статьи — его, так сказать, постоянный конвой. Прямо перед текстом редакции *Е* всегда переписывается (очевидно, по традиции, восходящей к сборникам с текстом редакции *Б*) «Сказание о Лоретской Богоматери», а следом за ним всегда помещаются: «Сказание о иконе Одигитрии» и «Сказание о демественном пении». Единственное исключение представляет рукопись Ундольского № 614, в которой этот комплекс произведений разбит: вместе здесь переписаны «Сказание о Тихвинском образе» и затем «Сказание об иконе Одигитрии», а повествования «о Лоретской Богоматери» и о «демественном» пении помещены порознь на других ее листах. Тем не менее, очевидно все же, что древнерусские книжники воспринимали означенные литературные произведения как части единого — и, вероятно, изначально возникшего именно в таком виде — целого. Не случайно же из работавших над составлением сборников — Музейным № 8433, Погодинским № 1558 и Ундольского № 593 — кто-нибудь один всегда собственноручно переписывал названные тексты целиком, от первого до последнего, не меняясь с другими писцами. В этом отношении, однако, не показателен сборник Уваровский № 1868 — как переписанный одним почерком. Тем не менее указанная последовательность в нем соблюдена. Полагаю, все четыре произведения воспринимались как единый литературный цикл на общую — мариологическую — тему.

В связи с этим обращает на себя внимание наличие в сборниках Музейном № 8433 и Погодинском № 1558 повествований, тематически конгениальных данному циклу и расположенных к тому же в идентичной по сравнению со сборником Уваровским № 1868 последовательности: «Сказания о Софии Премудрости Божией», «Сказания об Иверской иконе», «Повести о Ватопедском монастыре» и «Повести о епископе Василии». Думается,

к этому перечню можно отнести и «Сказание об Оковецкой иконе». Хотя в сборнике Музейном № 8433 оно отсутствует, но, поскольку последний является конволютом, такое отсутствие вполне объяснимо. Все названные тексты, помимо тематики, имеют общность по времени их литературного рождения в XVI в. или их переработке в середине столетия, а также, вероятно, по их отношению к собирательно-обобщающей деятельности книжников из круга святителя Макария, митрополита Московского. Отсюда небезосновательно предположение, что все они, включая и «Сказание о Тихвинской иконе Богоматери», так или иначе отражают обстоятельства русской жизни и духовные интересы русского общества, характерные именно для указанного периода. При этом особо хочу подчеркнуть, что сущностной основой таковых (и жизни и интересов) в то время была известная борьба православной церковно-религиозной традиции в сфере культа и искусства с обозначившимися кризисными явлениями в виде различных домыслов и новых учений вплоть до еретических[308]. Знаменательно также, что именно в период царствования Ивана IV в русской официальной церковно-государственной идеологии обретает особенное религиозное значение и доминантное звучание мариологическая тема, присущая содержанию всех указанных литературных произведений.

Итак, что же представляет собой текст «Сказания о Тихвинской иконе пресвятой Богородицы «Одигитрия»» в редакции *Е*? Прежде всего, если говорить о его фактографическом содержании, он есть результат литературного развития всей предыдущей истории произведения и, соответственно, истории почитания чудотворного образа. А вот в идейно-стилистическом отношении он, несомненно, является рефлексом церковно-государственных идеологических и эстетических умонастроений, выразившихся в официальных актах конца 40-х – начала 60-х гг. XVI в. (венчание на царство, соборные деяния, внутренняя и внешняя политика царя Ивана IV и митрополита Макария), а также в русской историографии (летописи, «Степенная книга») и агиографии (Великие Минеи-Четьи). Соответственно этому, текст редакции *Е* отличается подчеркнутой этикетностью и чинностью, усиленным риторизмом и торжественностью, публицистическим и теологическим ха-

рактером изложения конкретных фактов, развитой структурой диалогов персонажей и авторских отступлений. Собственно, в нем сравнительно со всеми предыдущими версиями «Сказания» был впервые осуществлен художественно-литературный синтез известных исторических сведений и общественно-религиозных идей. О Тихвинской иконе повествуется как о святыне вселенского значения, ее история интерпретируется в контексте истории христианства и, в частности, в контексте реального положения Московского царства в христианском мире — как избранного удела Пресвятой Богоматери и последнего оплота Православной Церкви.

Трудно говорить о точном времени составления данной версии литературного памятника при полном отсутствии информации о ее составителе. Судя по упоминанию в ней устроения в 1560 г. Тихвинского Успенского монастыря и отсутствию сведений относительно учреждения на Руси Патриаршества в 1589 г., он был создан именно в период между указанными годами. Но это лишь общее соображение. И им, к сожалению, пока что следует ограничиться.

Редакция *Е* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» текстуально — в той части, в которой воспроизводится легендарно-историческая основа произведения, — тесно связана с редакцией *Д*, так что чтения многих фрагментов в этих литературных версиях идентичны. Но имеются в редакции *Е* и отличия — в отдельных фактических указаниях, в структуре и составе всего текста.

Так, создатель редакции *Е* частично возрождает хронологическую версию редакции *А*, утверждая, что первый храм сгорел через 5 лет после основания: «**пришедшим же 5 летом, в лето 6898 первая церковь... згорела...**» (Увар-1868, л. 47 об.), причем им зафиксирована явная несогласованность, поскольку первый храм основан был в год явления иконы, то есть «**в лето 6891-е**», и, следовательно, сгореть должен был в 6896-м, а не в 6898 г.

Повествование редакции *Е* перебивается вставками-добавлениями в виде историко-ретроспективных размышлений по поводу описываемого и похвально-молитвенных тирад, исходящих от автора или от персонажей «Сказания». В качестве примера приведу два наиболее любопытных чтения.

Первое помещено после рассказа о чуде с церковным мастером и железным крестом: «**И в том часе соделаша крест древян, и**

поставиша на церкви святыя Богородица, и освятиша ю. И быша тогда от иконы оноя пречистая Богородица Одегитрия многа чюдеса и исцеления одержимым различными недуги и страстьми, с верою приходящим даже и до днесь, — яко нерукотворенным образом, иже в Лиде; иконою Одегитрия, [и]же первое написа божественный апостол Лука; и оною иконою, еже богоносный Герман в Лиде написа, еже Рымляныни наречеся...» (Уваровский-1868, л. 47 – 47 об.).

Приведенный фрагмент интересен, прежде всего, тем, что в нем впервые в ходе литературного развития исследуемого памятника «Тихвинская Одигитрия» сопоставляется с древнейшими – конкретно названными – христианскими святынями (в этом отношении «Повесть новгородских гостей» отличается как раз неопределенностью: хотя в ней и подчеркивается греческое происхождение «явленной» Тихвинской иконы, но какая точно «Одигитрия», оставив Константинополь, перешла на Русь, в Тихвин, не указывается); причем следует особо отметить: именно сопоставляется с ними, сравнивается с ними только по силе чудотворения, но ни в коем случае не отождествляется, не интерпретируется как одна из них (на это обстоятельство настойчиво обращаю внимание исследователей, часто не чувствующих существенной разницы между данными понятиями). Из содержания этой вставки никак нельзя заключить, что ее автор прямо рассматривал Тихвинскую икону как один из древнейших римско-византийских чудотворных образов, перешедших на Русь. Вставка свидетельствует также о его знакомстве с литературным памятником, включенным в круг русского чтения по крайней мере в конце XIV в., — «**Сказанием... о чюдесех... Богородица... еже... честною Ея иконою съдеяся, яже Римляныни нарицатися обыкши...**» В этом чрезвычайно любопытном произведении как раз и воспроизводились исторические предания о возникновении древнейших изображений Богоматери: о том, как евангелист Лука «**написа на дъ**(с)**це начрьтание**» Матери Божией и как она благословила его, когда увидела; как в городе Лидде, в построенном апостолами Петром и Иоанном храме «**въ имя**» приснодевы Марии по слову последней сам собою возник «**на едином от утврьжающих здания храму стлъпе не рукописан, но богописанен образ ея**»; и наконец, как уже много позднее патриарх Герман, будучи во время паломни-

чества по святым местам в Лидде, «**видети сподобися пречистый Пречестныя божественный образ**», то есть нерукотворное изображение Богородицы, с которого «**изографми на досце иконное приемлеть уподобление**». В произведении рассказывалось также о чудотворениях от этих икон, связанных по преимуществу с преодолением иконоборческих тенденций в христианстве и со стороны других вероисповеданий, и попутно давалось богословское обоснование иконопочитания.

Несомненно, текст редакции *Е*, сравнивающий «Тихвинскую Одигитрию» с прославленными иконами Богородицы – нерукотворной, письма евангелиста Луки и Лиддской, возник под влиянием указанного памятника древнерусской переводной литературы.

Далее в рассматриваемой версии «Сказания», после рассказа о втором пожаре и перед сообщением о возведении третьей Успенской церкви и Никольской часовни (за которым сразу следует «Повесть новгородских гостей»), читаем следующее: «**Священницы ж и вси людие удивишася сему великому чюдеси пречистые Богородицы, еже о иконе и о кресте** (оставшихся невредимыми от огня. – *В. К.*). **И, со слезами молящеся, прославиша Бога, показавшего таковое дивное чюдо в последнем роде сем, во словянех, новаго Израиля, паче оного невещественного огня, еже показа великому Моисею купину палиму и не сожигаему. Тако ж показавшу Богу чюдо в Руси ново, яко ж древле Моисею, творящи дивная чюдеса во Египте пред царем Фараоном. Сице и зде роди, иже нарицаеми руси, иже и кумани, живяху во Ексинопонте, и начяша пленовати с**[т]**рану Римскую, хотяху ж пойти на Костянтинград. Но возбрани им Божий промысл вышний, паче ж и гнев Божий приключися им тогда. И возвратишася тщи князя их Оскалд и Дир. Греческий ж царь Василей Македонянин много воева на агаряны и манихеяны, сотвори ж и с прежде реченными руси мирное устроение и приложи их на хр**[ис]**тиянство. И обещавшеся креститися, просящи архиепископа себе. И посла к ним царь. И, внегда хотяху креститися, паки уныша и реша ко архиерею: "Аще не видим знамение чюдно от тебе, не хощем быти християня". Архиерей же рече: "Просите, еже хощете". Они ж реша: "Хощем, да ввержеши святое Еу**[ан]**гелие во огнь, иже учит Христова словеса. Да аще не згорит, будем християня и, елико научиши нас, сохраним сия и не преступим". И рече архиерей:**

“Елико просите, будет вам”. Повелевшу ж архиерею, и сотвориша огнь велий. И воздев руце свои на небо, и рече: “Христе Боже, прослави имя твое!” И постави святое Еу[ан]гелие на огнь, и пребысть в нем много время; и не прикоснуся его огнь, яко ж оноя святыя иконы Богородицы Одегитрия и кресту, еже на Тихфине. Сие видевши, руси удивишася, чюдящася силе Христове, и крестишася вси» (Уваровский-1868, л. 48 – 48 об.).

Как видно, здесь посредством исторических аналогий осмысляется значение чудесной неподверженности Тихвинской иконы огню: так Господь явил на Руси чудо более великое, нежели некогда пророку Моисею в виде неопалимой купины. Но это – не единственное чудо. Подобное же было явлено русичам еще в самом начале их истории. Тогда оно ознаменовало обретение ими истины христианства. Данное историософское рассуждение привлекает внимание, во-первых, тем, что в нем, очевидно, отразилось влияние русской политической доктрины о Москве как третьем Риме («в последнем роде сем, во словянех, нового Израиля»); во-вторых, тем, что оно (фрагмент «роди... и крестишася вси») является переработкой известного рассказа о первом крещении Руси, который читается, в частности, в Никоновской летописи – в статье за 6384 (876) г. «О князе русстем Осколде»[311] и в «Степенной книге» – в «Житии Ольги»[312] и в «главе 11» «первой степени» «О преложении книг и чюдо о святом евангелии...» Однако текстуально текст рассуждения по «Сказанию» значительно ближе именно к варианту повествования, содержащегося в Никоновской летописи, древнейшая часть которой, как известно, была написана в конце 20-х гг. XVI в.

В редакции *Е* сильно сокращен рассказ об основании в 1560 г. Тихвинского монастыря. Читающееся здесь сообщение имеет характер констатации факта; подробности, содержащиеся в версиях «Сказания» *Га* и *Д*, опущены. Причем составленный (и переработанный) автором данного повествования текст указывает некоторыми деталями на то, что создавший его книжник, в отличие от составителей редакций *Га* и *Д*, испытывал колебания при решении вопроса о соотношении светской и духовной власти. Сохранив известие о распоряжении царя относительно монастыря, создатель версии *Е* строит далее свое сообщение, нарочито подчеркивая активность именно церковных иерар-

хов: «**Потом же, во дни благочестиваго царя и великого князя Ивана Василевича всеа Русии, паче же и советом пресвященного Макария, митрополита Московскаго и всеа Русии, и благословением Пимина, архиепископа великого Новаграда, устроиша монастырь...**» (Уваровский-1868, л. 49 об.).

После сообщения об основании монастыря в редакции *Е* следует завершающее весь текст пространное (на нескольких листах) историко-богословское рассуждение об иконопочитании, а в сущности о восприятии Русью духовного наследия Византии. Вот как оно начинается: «**Глаголют же нецы самовидцы, яко сия икона святыя Богородица Одегитрия, Божиим изволением, ими ж един весть судбами своими, прииде ис Констянтина града, от Лахерны, провиде настоящая граду обдержание турскаго царя и срацын безбожных, еже и бысть вся сия за умножение грех ради наших. От нея ж велия и дивная чюдеса совершаются... всякими болезньми одержимая, с верою прирыщуще от всех стран Росийскаго царства...**» (Уваровский-1868, л. 50).

Как видно, тема перехода византийской святыни на Русь, затронутая еще в «Повести новгородских гостей», однако лишенная в последней строгой концептуальности, звучит здесь вновь, но звучит уже вполне определенно и однозначно; смысловая оформленность, завершенность данного пассажа, восполняя умолчания легендарного рассказа «Повести», наделена более убедительной интонацией, причем речь в нем идет именно о главной византийской святыне — Влахернской Одигитрии, с которой, следовательно, прямо отождествлена Тихвинская; кроме того, сам переход ее на Русь (заметим: принадлежность иконы Новгороду никак не подчеркнута) связывается с потрясшим весь христианский мир падением Византии под ударами Османской империи и интерпретирован в духе привычного для средневекового сознания провиденциализма. В позднейших обработках исследуемого памятника — в так называемых «Книгах о Тихвинской Богоматери» XVII в. означенная тема будет еще более конкретизирована: авторы этих пространных сводов-компиляций, отдавая дань литературно-этикетному канону, непременно акцентировали внимание на том, что знаменитая икона перешла в Россию за 70 (символически значимое число) лет до завоевания Константинополя[315] Необходимо также указать: помимо отмеченной темы, в приведенном отрывке нашла

выражение и мысль об общерусском почитании «Тихвинской Одигитрии», что вполне согласуется с тогдашним церковно-политическим представлением о покровительстве Богоматери Русской земле вообще.

Далее в рассуждении следует богословское обоснование необходимости и правомерности иконопочитания. При этом даны краткие описания пяти чтимых на Руси богородичных икон с толкованием изображенного на них и ссылками на авторитет христианских святых — Василия Великого, апостолов, пророка Давида, епископа Никейского Феофана, Иосифа Студита, Андрея Критского и др. Речь здесь идет об образе «Одигитрия» (без четкого указания на какую-либо конкретную икону); об образе «Знамение», «**еже есть воплощением начертано прямо некако в Матерних недрех седяща превечнаго Младенца**... **в Великом Новеграде, иже на Ильине улице**...»; о Владимирском образе Богоматери «Умиление»; об иконе Богоматери «Оранта», «**еже предстоя, руце простерши, пред Царем и Господем нашем**» (похоже, тип «Боголюбской») и, наконец, об иконе «**пречистые Богородицы и царицы всех, яко на престоле седящу**» (похоже, тип «Печерской», или «Свенской»), приснившейся когда-то известному царю-иконоборцу Феофилу, о чем «**в синаксаре явлено**» Очевидно, что данный трактат — посредством сравнительно-исторического сопоставления — утверждал идею о восприятии Русью духовных сокровищ христианской древности.

Завершается все рассуждение, а вместе с тем и текст редакции *Е* в целом пространным молитвенным обращением к Богоматери: «**Богородице, всѣм царице, православным похвала и заступление, не остави нас, всегда надѣющихся на тя, еретическая шатания и лица их посрами, еже не покланяющихся, ни чтущих честнаго твоего образа!**..» И очевидно, что произносилось таковое именно у Тихвинской иконы. Главным мотивом этой молитвы является прошение о заступничестве за чтущих образ Богоматери христиан, за царя и Русскую землю перед лицом еретиков-иконоборцев, инославных, иноверных и бесов. Любопытно, что впоследствии эта молитва не была включена в состав «Службы», посвященной празднованию в честь явления Тихвинской иконы 26 июня[317].

§ 5. Редакция *Ж*

Редакция *Ж* выявлена всего в одном списке: в сборнике РНБ, Основное собрание русских рукописных книг, Q.1.1133, в 4-ю долю, полуустав, середина XVI в.[318] (думается, третья треть столетия), л. 38 об. – 54 (далее – ОСРК-1133).

Заглавие: «**О явлении иконы пречистыя Богородицы, еже на Тихвине**».

Вводный приступ: «**Паки ж о иконе пречистыа Богородица честнаго Ея Одигитрия еще да предложим повесть новуявльшуся, ужаса и удивленна исполнену**».

Начало: «**В Рустей земли напоследок летом, при цари гречестем Иване Палеологе, в лето 6891-е, во дни же благочестиваго великаго князя Дмитрия Ивановича Московскаго всея Русии, митрополиту ж тогда на Москве — Пимину, в Великом ж Новеграде — архиепископу Алексею, явися — Бог весть откуду, — во области Великаго Новаграда, во Обонежской пятины, в некоей веси, зовомо в Вымочиницах, на Ояти, икона пречистыа Богородицы Одигитрия, на руце имущи воображена превечнаго младенца Господа нашего Исуса Христа Сына Божиа, в последняа времена от Нея воплощьшася, на спасение наше...**»

Конец – как в редакции *Е*, то есть текст *Ж* завершается рассмотренным выше пространным историко-богословско-панегирическим рассуждением-трактатом о связи Тихвинской иконы с Влахернской Одигитрией, о сущности иконопочитания, о Богоматери, Ее чудотворных изображениях и заступничестве за христиан.

Нетрудно установить, что редакция *Ж* текстуально близка к редакции *Е*. Помимо обнаруживающегося сходства в начале и конце ее текста, в ней также читается пассаж, в котором Тихвинская икона сопоставлена с древними богородичными образами – нерукотворенным, «иже в Лиде», иконой Одигитрии, написанной евангелистом Лукой, и «Римляныней», созданной патриархом Германом по подобию нерукотворенного Лиддского изображения, и заимствованное, видимо из Никоновской летописи аналого-историческое отступление на тему неподверженности христианских святынь воздействию огня.

Соответственно времени появления списка ОСРК-1133, а также упоминанию в нем основания при Иване Грозном

Успенского монастыря на Тихвинке можно полагать, что данные текстовые фрагменты были включены в состав «Сказания о Тихвинской Одигитрии» после 1560 г. Но так как в них значение Тихвинского чудотворного образа Богоматери оценивается на фоне всемирной христианской истории (палестинской, римской, византийской, русской), то не без основания должно утверждать, что тогда уже эта икона в рамках официальной идеологии (а тексты, о которых идет речь, отражают именно таковую) определенно рассматривалась не только как общерусская святыня, но и как общехристианская, во всяком случае, равнозначная всепочитаемым — и в православии и в католичестве — образам Богоматери. И это вполне соответствовало внешнеполитическим великодержавным тенденциям светской и духовной власти Московской Руси того времени.

Наблюдения над текстом редакции *Ж* выявляют не только ее сходство с редакцией *Е*, но и разительное отличие от последней.

Прежде всего в составе версии *Ж* отсутствует «Повесть новгородских гостей». Причем ее исключение из текста «Сказания» — очевидно намеренное — произведено очень аккуратно, так что логика повествования никак не пострадала: «...**И благословением Пимина, архиепископа Великаго Новаграда устроиша манастырь пречестен благодатию Христовою иноком во спасение, еже и доныне стоит призрением святыя Богородица на реце Тихвине. Глаголют же неции самовидцы, яко сия икона святыя Богородицы Одигитрие Божиим изволением, ими ж един весть судьбами своими, прииде из Константиняграда от Лахерны, провидя настоящее граду обдержание Турскаго царя и срачин безбожных, еже и бысть сия вся за умножение грех наших. От нея ж велия и дивная чюдеса совершаются...**» (ОСРК-1133, л. 46 об. — 47). Таким способом из предания был выброшен элемент весьма значимый, который, при желании, можно было легко интерпретировать в духе новгородских идеологических амбиций. Подобная операция только усилила общее промосковское звучание редакции *Ж*, придала ее идейной направленности абсолютную однозначность, без каких бы то ни было нежелательных коннотаций.

Автор версии *Ж* не ограничился только этим. Созданный им текст «Сказания» — если рассматривать его как исторический

источник – особенно интересен тем, что в нем строительство каменного храма в Тихвине отнесено не к 1507-му, а к 1497 г.: «**Паки ж в лето 7000 и 5, при державе великого князя Ивана Василиевича** (а не Василия Ивановича; речь идет, очевидно, об Иване III. – *В. К.*) **всея Руси, поставиша церковь камену велику на том же месте**» (ОСРК-1133, л. 46 об.). При этом о Василии III в рассматриваемой версии вообще нет ни слова (факт, требующий отдельного размышления). Сразу за приведенным сообщением о каменной церкви здесь читается заметка об устроении Тихвинского монастыря «**во дни... великого князя Ивана Василиевича**» (то есть Ивана IV), подобная содержащейся в редакции *Е* (см. выше), и затем, опять-таки как в *Е*, – рассуждение об иконопочитании.

Таким образом, в тексте *Ж* «Сказания о Тихвинской Одигитрии» отсутствуют рассказы: об основании Никольского монастыря, о чуде с церковной папертью и о царских посещениях Тихвина в 1526 и 1547 гг. Иначе говоря, составитель данной редакции исключил из своего повествования чисто протокольный материал – документально-исторические разделы.

§ 6. Редакция З

Редакция *З* известна также в одном списке: в сборнике РНБ, собр. Софийской библиотеки, № 1449, в 4-ю долю, полуустав, 1602 г. [9], л. 544 об. – 560 об. (далее – Соф-1449).

Предварительное заглавие: «**О явлении иконы пречистые Богородицы на Тихвине**».

Вводный приступ: «**Паки же да предложим повесть преславну, ужаса и удивления исполнену, о иконе пречистыя Богородица честнаго Ея Одигитрия, явльшуся в Рустей земле напоследок летом от создания миру**».

Основное заглавие: «**Повесть чюдна и полезна, списана о явлении чюдотворныя иконы пресвятыя Богородица и приснодевы Мария честнаго Ея Одигитрия, иже на Тихвине. В ней же изъявлено вкратце и о чюдесех иконы тоя, и о поставлении церкви святыя Богородица честнаго Ея Успения, и о создании обители Тихвинския. Благослови, отче**».

Вступление: «**Благословен Бог Отец вседръжитель, творец небу и земли, видимым же всем и невидимым. Благословен единочадый Слово Божие, безначален сый, от Отца родися, Отча**

премудрость. Благословен Параклит, святый животворящий Дух, от Отца исходяй и Сыном явлен человеком. Всехсоставная единосущная Святая Троице, един содетель, и содрьжатель, и промысленик всему, — дая просящему премудрость и разум на славословие, и исповедание, и на похваление Твое, подай же уму моему разум и слово устом моим; и просвети очи сердечнии, вкупе же и телеснии. И исповем повесть преславну, ужаса и удивления исполнену, о иконе пречистыя Богородица честнаго Ея Одигитрия, явльшуся в Рустей земли напоследок летом».

Начало: «**От создания миру в лето шесть тысящное и осьмсотное и девятдесят первое, напоследок летом, при цари гречестем Иване Палеологе, и во дни благочестиваго и великого князя Димитрия Ивановича Московского и всеа Русии, и при святейшем Пимине митрополите Московском и всеа Русии, и при боголюбивом архиепископе Алексие Великаго Новаграда и Пскова, явися — Бог вес**[ть] **откуду, — во области богоспасаемаго славнаго Великаго Новаграда, во Обонежской пятине нарицаемей, в веси некоей, зовомой Моченица, на Ояти, от Тихвины за 100 поприщъ, явися икона пречистыя Богородицы Одигитрие, сиреч крепкая помощница, на левой руце имуща воображена превечнаго младенца Господа нашего Исуса Христа Сына Божия, в последняа времена от нея воплощшася на спасение наше...**»

Конец: «...**и Его Богоматери, госпожи всей твари, владычицы нашей Богородицы и приснодевы Марии. Аминь**».

Текст редакции *З* отличается повышенной, сравнительно с другими редакциями, риторичностью, нарочитой велеречивостью, что обусловлено, видимо, было стремлением автора усилить дидактико-нравоучительное значение «Сказания». Составитель данной литературной версии скрупулезно следует нормам торжественного, парадно-благочестивого изложения, строго соблюдая требования, предъявляемые к жанрам «полезной» литературы. Его рассказ безупречно выдержан в рамках высокого агиографического, экспрессивно-эмоционального стиля (тенденции к которому заметно проявились уже в текстах редакций *Е* и *Ж*) и в силу этого насыщен этикетными формулами, риторико-медитативными восклицаниями, выражающими удивление, страх, радость, благоговение по поводу чудесных событий, молитвенными и богословско-пояснительными тирадами, исходящими из уст как персонажей «Сказания», так и са-

мого автора или рассказчика. Таким образом, в тексте отчетливо звучит авторская речь, причем не сливаемая с речью героев повествования. Создатель текста, описывая прошлое, попутно его комментирует, дает ему собственную оценку – разумеется, исполненную священного трепета и предназначенную для того, чтобы вызвать у читателя столь же высокое и благое волнение.

Текстуально и по составу редакция *З* близка к редакциям *Е* и *Ж*. В ней, например, также читаются вышеприведенные фрагменты: сопоставление явленной на Тихвинке иконы с древнейшими образами Богоматери и исторический пример, подтверждающий чудесную «огнестойкую» силу христианских святынь. В редакции *З*, как и в *Е*, содержится рассказ о строительстве в 1507 г. каменной тихвинской церкви, об основании Никольского монастыря и о чуде с папертью; как в редакции *Ж*, в ней отсутствует «Повесть новгородских гостей». Данная редакция обладает и индивидуальными особенностями.

Отметим наиболее интересные. В ее тексте, подобно тексту *Га*, имеется сообщение о церковном освящении 1515 г.: «**Священа же быс**[ть] **церкви каменная преосвященным и боголюбивым первым архиепископом новгородцким Серапионом в лето 7023, месяца августа во 12 день**» (Соф-1449, л. 555 об.). Но, как видим, этот фрагмент отличается от соответствующего ему чтения редакции *Га*. Во-первых, упоминание в нем Серапиона – явный анахронизм: после сведения весной 1509 г. с новгородской первосвятительской кафедры несчастный владыка был помещен в Троице-Сергиевом монастыре и делами оставленной епархии фактически уже не занимался во-вторых, в цитированном отрывке само событие отнесено не к 11, а к 12 августа – как в известном уже рассказе «Новгородского летописного свода 1539 г.» (см. выше). Иначе в редакции *З* читается и сообщение о царском посещении 1526 г.: «**По совершении Тихвинския церкве каменныя прешедшу единому-на-десят лету, самодрьжец и великий князь Василей, от слышания многих чудес и исцеления от иконы бывающих велиею верою влеком, восхоте помолитися и самовидец быти иконы святыа Богородица, иже на Тихвине; многим желанием и любовию месяца декамврия в 25 приходит к чюдотворной иконе и на моление колени свои преклаянет со умилением; и, — молитвы, и моления, и обеты своя**

воздав Богородицы, и иконҮ любезно целовав, — паки возвратися на свой царский престол» (Там же, л. 555 об. – 556).

Сразу за приведенным текстом в списке Соф-1449 следует весьма подробный и пространный рассказ об основании Тихвинского Успенского монастыря, завершающий редакцию *З* «Сказания», – «**О поставлении и Үстроении монастыря пречистыя Богородица** [на] **Тихвине** (Нач.: «**Всемогүщаго и всесилнаго и благаго и преблагаго Бога...**» Кон.: «**...и Его Богоматери, госпожи всей твари, владычицы нашей Богородицы... Аминь**») (Соф-1149, л. 556 – 560 об.).

Этот рассказ позволяет датировать редакцию *З* «Сказания» более точно. Дело в том, что в нем среди лиц, сопровождавших в 1560 г. митрополита Макария в Тихвин, упоминается игумен «**Мисаил**», «**иже быс**[ть] **первый епископ града Пскова**» (л. 558). Этот Мисаил, будучи архимандритом новгородского Юрьева монастыря, присутствовал на Московском соборе 1589 г., избравшем владыку Иова патриархом всея Руси, и вскоре после того был посвящен последним в сан псковского епископа; скончался он в Пскове через 3 года[321]. Поскольку в редакции *З* о нем говорится в форме прошедшего времени, можно предположить, что текст означенной редакции был создан не ранее 21 апреля 1592 г., даты смерти Михаила, и не позднее 1602 г., даты составления сборника, содержащего рассматриваемый список редакции.

В состав данной литературной версии «Сказания» не был включен известный по редакциям *Е* и *Ж* трактат об иконопочитании. Зато в ней нашли место два сюжетно-повествовательных нововведения.

Одно касается истории построения первой церкви в Тихвине на месте, указанном «явленной» иконой посредством чуда перенесения сруба, и следует сразу за эпизодом об этом чуде: «...**И на том месте начаша совръшати церковь... Үспения. Нецин ж благоговейнии мүжии, от христолюбивых людей избрании, и — повелении бывше** [в] **Великий Новгород вскоре пүтешествие сотвориша и кир преосвященномү Алексию архиепископү, и началником града, христолюбивомү народү о явлении чюдныа иконы Богоматере и о чюдесех возвестиша. Архиепископ же, слышав сия от них, радости дүховныя наполнися и үдивися Божию человеколюбию, и пречистыя Богородица милости, и иконы преславным**

чюдесем, и благодарение велие воздаст. В царствующий иж град Москву посланием самодръжцу вся возвести. От самодрьжца ж буквами приим повеление: “Священницы и дияконы хиротонисав, благослови и вкупе с пришедшими мужи отпусти”, — даст же им святый антиминс и повеле священие церкве сотворити и в ней литоргисати вседневно и молити Господа Бога и пречистую Богородицу о самодрьжце, и о благородных, и о всех православных. Священницы ж и диакони, по благословению архиепископа пришед̓ на Тихвину, церкве приемницы быша и вкупе со христолюбивыми людми церковный весь причет устроиша» (Соф-1149, л. 548 об. – 549).

Как видно, здесь отдана дань этикету, чину церковно-государственных субординационных, или протокольных, взаимоотношений, сообразно которым должен был бы, по представлению автора этой редакции, складываться ход реальных событий.

Другое нововведение замещает – и композиционно и, очевидно, по смыслу – исключенную из текста «Повесть новгородских гостей». Так что вместо последней в редакции *З* читаем: «**И бысть убо третия церковь 105 лет, тако же и часовня. И в та убо лета произыде велия слава о преславных и великих чюдесех и многих исцелении, бывающих от иконы оноя пречистыя Богородица Одигитрия не точию до Великаго Новаграда и Пскова, но по вся грады великаго российскаго языка, и в немецкия отоки по Варяжскому понту и до Великаго Рима, еще ж и до самого царствующаго Коньстянтинова града; паче же о благородных и начальствующих славней Росии в слухи самодрьжца потонку вся внидоша и ведома быша, иже в то время скиптродрьжанием своим з Божиею помощию дрьжаву свою добре управляющу благоверному и достохвалному великому князю Василию Ивановичю всеа Русии. Сей же добрый благочестия содрьжатель к Богу и пречистей Богоматери велию веру име и к чюдотворной иконе святыя Богородица велию любовь стяжа; и сего ради самодрьжец повеле от своея царския казны на поставление иконы во имя Успения Богородицы на Тихвине устроити церковь каменну в похвалу своему благочестию и в память имени своему**» (Соф-1149, л. 554 – 554 об.).

Приведенный отрывок наглядно показывает, что автор редакции *З*, во-первых, усилил еще только намечавшуюся в более ранних обработках «Сказания» – редакциях *Е* и *Ж* – идейно-по-

литическую тенденцию, так что мысль о значении «Тихвинской Одигитрии» как вселенской христианской святыни обрела в его тексте законченность по форме и содержанию, отчетливость продуманной декларации; во-вторых, составитель *З* нарочито подчеркнул первенствующую роль Василия III в деле утверждения почитания «явленной» иконы, выразив таким образом свое полное сочувствие самодержавству и идее превосходства светской власти над духовной.

Итак, если говорить об идейной направленности исследуемой редакции, то, без сомнения, последнюю следует квалифицировать как промосковскую, и даже более того, – как отражающую великодержавные устремления Русского государства конца XVI – начала XVII в.

Помимо отмеченных сходств и отличий редакции *З* с рассмотренными выше литературными обработками «Сказания», текст данной версии содержит и множество других черт, создающих индивидуальное своеобразие ее сюжетно-повествовательной и стилистической структуры. В качестве примера достаточно указать на то, как воспроизведен в редакции *З* рассказ о видении Юрыша. Ее составитель усложнил диалогическую форму построения сцены беседы Юрыша с Богородицей и Николой. Если в редакции *А* распоряжение о кресте исходит из уст как бы обоих чудесных персонажей, что подчеркнуто формой двойственного числа: «**рекоста**», а в редакциях *Г*, *Д*, *Е*, и *Ж* с Юрышем беседует только Никола, изъявляя волю Богоматери, которая лишь молчаливо присутствует при этом, то в редакции *З* в разговоре принимают участие все три действующих лица, причем запрет на установление на церкви железного креста произнесен самой Богородицей, и Ее речь, естественно, субъективирована грамматической формой 1-го лица: «**понеже аз на своем храме не изволих быти кресту железну**...» (Соф-1149, л. 550). Таким образом, составитель текста *З*, беллетризовав всю сцену видения, добился ее предельной выразительности и натуральности.

Глава IV.
«Сказание о Тихвинской Одигитрии» в контексте официальной идеологии Русской Церкви и Московского государства в XVI в.

Итак, сравнительно-сопоставительный анализ редакций *В–З* позволяет представить общую картину развития «Сказания о Тихвинской Одигитрии» на протяжении XVI столетия и оценить значение и место этого памятника в литературном процессе указанного времени.

Рассмотренные редакции, вероятно, возникали поочередно и в основе своей восходили к более ранним версиям произведения – *А* и *Б*. Редакция *В* была написана во 2-й четверти XVI в., после 1526 г. Первоначальный вариант редакции *Г* появился либо одновременно с текстом *В*, либо после 1560 г. Редакции *Д* и *Ж* относятся ко 2-й половине или к третьей трети XVI в. Редакция *З* составлена на рубеже XVI–XVII вв. Сложнее определить время создания редакции Е, поскольку ее текст известен пока только по спискам XVII в. Но поскольку многие элементы ее повествовательной структуры имеются и в версиях *Д*, *Ж*, *З*, постольку эту редакцию, видимо, также можно датировать 2-й половиной XVI столетия.

Создатели данных литературных версий, с одной стороны, тщательно развивали историко-повествовательную основу предания, представленную еще в текстах *А* и *Б*, – сюжет, фактографическое содержание, стилистико-речевую и композиционную структуру; а с другой – старательно разрабатывали идейное содержание новгородской легенды, усиливая прежде всего ее дидактико-нравоучительный и публицистический пафос. При этом, как очевидно, они исходили из интересов общегосударственной (а не местнической) церковной идеологии, рассматривая историю «Тихвинской Одигитрии» в свете учения о переходе, преемственности вселенской власти, но понимаемого ими в том смысле, что Русская земля вообще, вся Русская Церковь – без деления на первенствующие и второстепенные епархии – после падения великих христианских империй – Рима и Византии осталась последним и единственным в мире оплотом истинной веры, богоизбранной хранительницей

апостольского благочестия, по праву приемлющей святыни и священные реликвии Запада и Востока, одной из которых явилась, в частности, Тихвинская икона Богоматери.

Если говорить кратко, конспективно о сути и истории указанного учения, или теории translatio imperii (преемственности власти) в ее приложении к русскому Средневековью, то необходимо, прежде всего, напомнить следующее.

В эпоху формирования предания о чудотворной Тихвинской святыне, в XIV–XVI вв., вместе с внутренними переменами чрезвычайно укрепившими Русское государство, менялось и его внешнее положение. С одной стороны, имели место издавна установившаяся прочная зависимость православного Востока (Александрийской, Антиохийской и Иерусалимской поместных Церквей) от мусульманских народов, а также исчезновение с лица земли под давлением Турецкого султаната Болгарского (1393 г.) и Сербского (1459 г.) православных царств, наконец, и Византийской империи (1453 г.). С другой, напротив, русская государственность и вера пережили торжество победы над татарским игом (1480 г.), границы Московии к XVI в. чрезвычайно расширились, и она превратилась в одну из самых могущественных держав Европы и Азии, глава которой к тому же состоял в реальном родстве с родом византийских цезарей. Эти обстоятельства, естественно, определили новое международное значение России – политически независимого, экономически мощного православного царства. Зародившаяся еще в XII столетии идея об особом предстоянии Приснодевы перед своим Божественным Сыном в Ее покровительственной заботе о Русской земле теперь совершенно воплотилась. К русскому государю и к русской Церкви как к надежде и опоре обращен был весь православный мир, притесняемый либо мусульманами, либо католиками.

Такое положение не могло не повлиять на самосознание русских людей. В его недрах постепенно вырабатывается представление о том, что Русь является последним оплотом истинного христианства, наследницей Рима и Константинополя, утративших свое властное и духовное величие. Как установлено исследователями, теория «преемственности власти» определяя роль и место России в мировой истории, литера-

турно реализовывалась в двух взаимообусловленных и взаимопроникающих аспектах идеологии — светском, который был связан с идеей наследования русскими государями «власти от византийских базилевсов и римских императоров», и — духовном, который был связан с идеей наследования русской Церковью от римской и византийской истинно апостольского благочестия и чистоты православной веры. Попытки историософского обоснования данной доктрины делались уже в эпоху Киевской Руси, но окончательному ее оформлению помешали тогда утрата русским государством политического единства и монголо-татарское нашествие. Вновь к теории «преемственности власти» вернулись на Руси лишь в конце XV столетия. Тому имелись внешние и внутренние причины. Важнейшими, основополагающими, видимо, нужно считать, с одной стороны, — утрату византийской Церковью духовного целомудрия в связи с принятием в 1439 г. унии с католическим миром и последовавшее затем политическое падение империи после завоевания в 1453 г. Константинополя турками, «**погаными агарянами**»; а, с другой стороны, — возвышение Москвы как центра вновь образующегося единого русского государства с самодержавным князем во главе и фактическое обретение Московской митрополией с 1461 г. (когда на первосвятительский стол был возведен Феодосий) автокефалии, церковной независимости от византийского патриархата. Немаловажным фактором формирования на Руси подобной идеологии была также женитьба великого московского князя Иоанна III на Зое (Софье) Палеолог (12 ноября 1472 г.), родной племяннице последнего византийского императора Константина (1449—1453), и таким образом обретение рюриковичами родства с именитейшим в Европе царским родом.

Конкретное выражение теория «преемственности власти» получила в ряде полемических, публицистических и легендарно-исторических сочинений 2-й половины XV—XVI в. В контексте истории «Сказания о Тихвинской Одигитрии» особенно интересен духовный аспект ее приложения: идея всемирной миссии России как христианской империи, мысль о Москве как «новом граде Константина», третьем Риме, вечном средоточии и оплоте истинного Православия. Первая попытка ее осо-

знания зафиксирована «Изложением пасхалии» митрополита Зосимы (1492 г.) в наиболее же законченном, концептуальном виде она была сформулирована в сочинениях 10–20-х гг. XVI в. старца Псковского Елеазарова монастыря Филофея: «**вся христианская царства приидоша в конец и снидошася во едино царство нашего государя... то есть Росеское царство: два убо Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти**» Соответственно, в русской литературе художественно развивается мысль о естественном или чудесном перемещении на Русь древних сакральных атрибутов светской и духовной власти. В «Сказании о Вавилонском царстве» утверждалось, что «**царские венцы**» византийских цезарей происхождением своим связаны с древним правителем Навуходоносором[325]; в «Сказании о князьях Владимирских» доказывалось, что принадлежащие русским князьям царские регалии получены ими от византийского императора Константина Мономаха[326]; в «Повести о новгородском белом клобуке» освещалась история архиерейского головного убора как дара благоверного царя Константина Великого († 337 г., 21 мая) святому Сильвестру, папе Римскому († 335 г., 2 января), и уверялось, что именно этот дар перешел впоследствии к новгородским владыкам[327] Взятая затем на вооружение иосифлянами, теория «преемственности власти» проявилась также в официальной историографии – в первую очередь, в обобщающем летописании XVI столетия: «Степенной книге» и «Лицевом летописном своде» Ивана Грозного.

Несомненно, в контексте идеи о наследственном положении России по отношению к Римской и Византийской империям осмыслялись и предания о собственно русских духовных святынях. Это, прежде всего, касается предания о чудотворной иконе Богоматери «Владимирской», которая к началу XV в. была интерпретирована как образ, написанный евангелистом Лукой, и с того же времени стала осмысляться как главная, унаследованная от Византии святыня-палладиум Московского государства, что официально выразилось постепенным установлением трех праздников в ее честь. Ко второй половине XVI в. представления о ее божественно покровительственном для всей Русской земли значении находят выражение в разнообразных гимнографических текстах[328], в официальных церковно-государственных

церемониалах в компилятивном «Сказании», включенном в «Степенную книгу» и в «Лицевой летописный свод»

Думается, под влиянием учения о Москве — третьем Риме литературно обрабатывается и предание о чудесно явившейся на Руси в 1383 г. Тихвинской иконе Пресвятой Богородицы. Одно из бытующих в науке мнений относительно истории сообщающего об этом событии «Сказания» состоит в том, что текст последнего уже в своем первоначальном виде якобы содержал определение явленной чудотворной святыни как перешедшей на Русь древнехристианской реликвии, издревле почитавшейся в качестве прижизненного изображения Богоматери.

Так, еще Ф. И. Буслаев, приписывая составление «Сказания» инициативе новгородского архиепископа Серапиона, полагал, что для «возвеличивания местной тихвинской святыни» и на потребу «проновгородской», сепаратистской идеологии были использованы два предания о происхождении иконы (при этом ученый опирался на источники 2-й половины XVII в.). Одно связывало ее с Византией: будучи «царьградской святыней», она «перешла», как и белый клобук, в Новгород, предвидя «падение Царяграда от турок». Другое предание, отождествляя Тихвинский образ с иконой «Римляныней», или Лиддской, тем самым связывало его — и, следовательно, Новгород — через Византию с Римом

Данную точку зрения разделяла уже в новейшее время И. А. Иванова. По ее мнению, при разработке культа «Тихвинской Одигитрии» святитель Серапион использовал «Сказание о Лиддской иконе», известное ему по списку XIV в. из библиотеки Троице-Сергиева монастыря [32]. Однако, полагала исследовательница, включение в текст тихвинского «Сказания» преданий, отождествляющих «явленный» на Тихвинке образ Богородицы с римским и византийским палладиумами, «становится обязательным со второй половины XVII в.»

Наконец, финская исследовательница А. Яаскинен развила и подытожила взгляды своих предшественников. Она пришла к выводу, что с оформлением культа Тихвинской иконы последняя была интерпретирована в русском православии как воспринявшая функции главной константинопольской святыни — образа Богоматери «Одигитрии». Ее стали считать палестинской по

происхождению, а литературную основу предания о ней нашли в византийской письменности, в легенде о евангелисте Луке При этом литературная обработка повествования о явлении на Тихвинке богородичной иконы, по мысли А. Яаскинен, представляет собой «продукт церковно-политических тенденций эпохи», отражает «политику translatio imperii», связана с теорией «Москва – третий Рим», со стремлением России осуществить после падения Константинополя «миссию охранения и защиты православной веры»

Как теперь очевидно, эти положения не вполне соответствуют имеющимся литературным данным.

На основании сказанного можно сделать вывод, что книжники, обрабатывавшие легенду об этой святыне, последовательно, принципиально и с возрастающим вниманием ориентировались на известное направление официальной русской литературы XVI столетия, теоретически обоснованное иосифлянами и практически реализованное ими же в так называемых государственных обобщающих литературных мероприятиях историографии (Воскресенская и Никоновская летописи, а также «Степенная книга») и агиографии (Великие Минеи-Четьи митрополита Макария). И факт этот следует соотносить с хорошо известным явлением средневековой христианской культуры – с общей для Востока и Запада традицией рассматривать наиболее почитаемые богородичные иконы как образы, написанные самим евангелистом Лукой еще при жизни Приснодевы Марии (в России, например, таковыми считали «Владимирскую» «Смоленскую»[337] и некоторые другие иконы). Так что «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в редакциях XVI в., несомненно, представляет собой результат литературного творчества, сознательно поставленного на службу идеологии централизованного Московского государства.

Нет никаких оснований считать данное произведение литературным памятником идейной борьбы Новгорода за «духовное превосходство» над Москвой. Первые тексты «Сказания о Тихвинской Одигитрии» – редакции *А* и *Б*, как, кстати, и краткий летописный рассказ, вовсе не соотносятся с теорией «преемственности власти». Само собой разумеется, они и созданы были без какого-либо влияния со стороны «Сказания о Лиддской

иконе». Более того, история литературного оформления тихвинского предания вообще позволяет усомниться в правомерности известного мнения о наличии в Новгороде XVI столетия каких бы то ни было сепаратистско-идеологических тенденций. Кстати, почти к такому же выводу пришел и Н. Н. Розов при изучении «Повести о новгородском белом клобуке». Как он установил, ее текст уже изначально был исполнен «высокого общерусского патриотизма» и лишь к поздней краткой редакции (списки XVII в.) «в какой-то степени может быть отнесен традиционный взгляд на "Повесть" как на произведение проновгородское»[138]. Правда, как теперь доказано, на самом деле, именно краткая редакция данного литературного памятника была первоначальной и только некоторые — поздние — ее списки дают основание для возможной интерпретации произведения в проновгородском духе[139]

Иначе обстоит дело с последующими литературными версиями предания о Тихвинской святыне — *В, Г, Д, Е, Ж, З.* Их составители уже действительно ориентировались на доктрину о наследовании Московским государством от Рима и Византии первенствущей всемирно-исторической роли. Начиная с редакции *В* «Сказания» можно реально проследить, как означенная доктрина все более усваивалась преданием об иконе Богоматери из Тихвина. Связано это было, вероятно, со стремлением русских книжников прояснить вопрос о происхождении данной святыни и определить степень ее значения среди прочих мировых и отечественных святынь. В свою очередь, таковое стремление обусловливалось, думается, двумя причинами: во-первых, закономерно вытекающим из теории «Москва — третий Рим» практическим выводом о том, что Россия, став новым оплотом христианства, явилась и новым центром хранения христианских святынь; во-вторых, известным интересом к «Тихвинской Одигитрии» со стороны московских самодержцев — Василия III и его сына Ивана IV. Думается, правомерен вывод: рассказывая о Тихвинской иконе как о покинувшей Византию, они следовали уже сложившейся к середине XVI столетия литературной традиции: а именно бытовавшие в устной или письменной форме легенды о чудесной миграции — переходе (из одного места в другое) или передаче (из одних рук в другие) некоторых важнейших светских и духовных достославностей древнего мира —

например, «Сказание о Лиддской иконе», «Слово о Вавилоне», «Сказание о князьях владимирских», «Сказание о Лоретской Богоматери», «Сказание о чудотворном явлении Спасова образа», «Повесть о новгородском белом клобуке», «Житие Антония Римлянина».

Однако попавшее в текст редакции *В* сообщение о константинопольском происхождении Тихвинской святыни пока еще слишком кратко, лишено достаточной историко-фактологической конкретики и идейной полнозначности. Вероятно, оно отражает лишь начальный этап приспособления «Сказания об иконе» к концепции «Москва – третий Рим». То же следует сказать и о редакции *Г* исследуемого литературного памятника. Более заинтересованно к проблеме происхождения чудесно явившегося в Тихвине богородичного образа отнеслись составители редакций *Д* и *Е*, работавшие над своими текстами, видимо, во 2-й половине XVI в. Краткое сообщение редакций *В* и *Г* о предыстории этого образа они заменили пространным рассказом на ту же тему – «Повестью новгородских гостей». Однако и в том и в другом варианте этого легендарного свидетельства нет собственно определения покинувшей Константинополь иконы.

А между тем хорошо известно: столица Византии славилась большим числом чудотворных икон Божией Матери, которую ромеи вообще считали покровительницей империи[340]. При этом особенным вниманием окружены были иконы как раз типа «Одигитрии», по преданию, написанные евангелистом Лукой. Их почитание сопровождалось теми или иными обрядами. В Древней Руси о таких иконах и связанных с ними ритуалах знали, главным образом, из рассказов паломников и летописцев. Так, например, Антоний Новгородец, совершивший еще в 1200 г. путешествие в Константинополь, «**прикладывался**» там, как сам же сообщает, к иконе Богоматери «Одигитрии», с которой регулярно совершали – обычно по пятницам, «**пятерицею**», – крестный ход из дворцовой церкви во Влахернскую, где всякий раз происходило чудо: «**к ней же** (то есть к иконе. – *В. К.*) **дух святый сходит**»[341]. Может быть, об этом же образе сообщается в Новгородской 1-й летописи, в рассказе о взятии Царьграда крестоносцами в 1204 г.: «**святую**

Богородицу, иже в Влахерне, иде же святый дух съхожаше на вся пятнице, и ту одраша» [342]. Любопытно, что о подобном же чудотворении рассказывает много лет спустя Игнатий Смольянин, побывавший в Константинополе в 1389—1391 гг., — но теперь уже не о еженедельном, а о ежегодном, совершаемом только на Страстной седмице: «**ту есть церковь святой Богородицы** (то есть Влахернская. — *В. К.*); **тоже чудодействует в пяток страшной преславно, есть бо в ней икона святой Богородицы, писание Луки Евангелиста**»

О другом образе «Одигитрии», так называемой «**Выходной**», или «**Вторничной**», иконе Божией Матери, писанной на каменной доске, сообщали в XIV—XV вв. Стефан Новгородец[344], дьяк Александр[345] и иеромонах Зосима При этом наибольшей обстоятельностью отличается Стефан Новгородец, рассказывавший о том, как эту икону, которую «**Лука евангелистъ написалъ, позираа на саму Госпожу дѣвицу Богородицю**», в Константинополе «**въ въсякой вторникъ выносят**». По другим древним свидетельствам известно, что в данном случае Стефан, несомненно, видел икону Богоматери «Одигитрия». Не исключено, что список с этого образа он привез в Новгород. Но любопытно, что, рассказывая далее о достопримечательностях Влахернской церкви, он почему-то не упоминает хранившейся здесь знаменитой святыни — творения рук евангелиста Луки[347] В контексте настоящего исследования интересно то, что «Вторничной» называли как раз икону Богородицы «Римляныни», список с «**нерукотворенной**» «Лиддской»[348]

Итак, несомненно, из древнерусских литературных источников было хорошо известно, какими конкретно ритуальными священнодействиями сопровождалось почитание двух наиболее популярных византийских святынь.

В свое время Ф. И. Буслаев полагал, что «Повесть» предназначалась для доказательства «духовного превосходства» Новгорода над Москвой. Но вряд ли это так. Это литературное свидетельство, конечно, связано с новгородской книжной традицией. Но в контексте редакций *Д* и *Е*, как и аналогичный ей по содержанию краткий пассаж в контексте редакций *В* и *Г*, она воспринималась как раз в плане общерусской идеологии, поскольку таковой придерживались — и при том сознатель-

но — составители названных версий «Сказания». Кроме того, в то время, когда формировалось само предание о предыстории Тихвинской иконы, умонастроения проновгородского толка — именно в плане противопоставления Новгорода Москве — если и имели место на периферийно-бытовом уровне, то, скорее всего, были мало популярны, тем более в литературе.

Поскольку редакция *Д* исследуемого «Сказания» по своему содержанию — в плане историософского подхода к прославлению явившегося в Тихвине богородичного образа — более проста, нежели редакция *Е*, необходимо признать ее и более ранней (это, кстати, подтверждается археографическими данными). Следовательно, и включение «Повести новгородских гостей» в состав предания о почитаемой тихвинской святыне надлежит соотносить с моментом написания именно текста *Д*, а не текста *Е*. Примечательно, что автор редакции *Д* вполне удовлетворился недостаточно определенными сведениями «Повести», которая лишь подтверждала византийское происхождение «Тихвинской Одигитрии»; о степени значения последней в ряду прочих христианских святынь он еще не задумывался; не стремился он и конкретизировать идею тождества этой иконы с каким-либо древнехристианским образом Богоматери.

Вопросы такой направленности, однако, уже вполне очевидно волнуют составителя редакции Е. Вероятно, осознавая информативно-идейную недостаточность «Повести новгородских гостей» для упрочения славы святыни из Тихвинского Пречистенского погоста, он пополняет текст «Сказания» несколькими риторическими вставками аналого-ретроспективного характера, в которых наряду с дополнительной информацией читателю предлагается уяснить, что же собственно представляет собой «явленная», «чудотворная» Тихвинская икона Богоматери с точки зрения ее духовной ценности и значимости и что через нее получила православная Русь. Предпринятое им сопоставление этой святыни с известнейшими и почитаемыми во всем христианском мире чудотворными богородичными образами свидетельствует о ее восприятии и оценке как им равнозначной. Само собой разумеется, столь смелая мысль могла возникнуть не иначе как на почве концепции о наследовании Московским государством духовного величия и мощи павших

христианских империй. А вот заключительное историко-богословско-панегирическое рассуждение-трактат о Богоматери, иконопочитании и некоторых чтимых русских богородичных иконах уже прямо отождествляет «Тихвинский» «явленный» образ с главной византийской святыней «Влахернской Одигитрией», и, кроме того, сам переход таковой на Русь связывает о поражением Византии в борьбе против Османской империи, интерпретируя, следовательно, данный факт в духе привычного для средневекового сознания провиденциализма. Знаменательно, что нововведенные историософские размышления составителя редакции *Е* «Сказания» не просто дополняют «Повесть новгородских гостей», но составляют с ней прочное единство в идейно-информативном и логическом отношении. Так, сначала он «Тихвинскую Одигитрию» только приравнивает по значению к древним христианским святыням; и это — вовсе не безосновательное дерзновение охваченного гордыней русского патриота, ведь затем в «Повести новгородских гостей» авторитетно свидетельствуется о происхождении иконы из Константинополя; а в конце своего изложения он уже определенно утверждает, что явившийся в Тихвине образ на самом деле есть знаменитая византийская святыня из Константинопольской Влахернской церкви Богородицы и что переход ее на Русь был обусловлен конкретно-исторически: близящимся крахом православной империи — Византии.

Итак, по убеждению автора редакции *Е*, «Тихвинская Одигитрия» — это чудесно перешедшая в Россию икона Богоматери «Влахернская». И надо сказать, такая интерпретация закрепляется в сознании отечественных книгочеев уже в XVI в. (например, еще в сознании автора редакции *Ж* «Сказания»), причем несмотря на то, что означенный палладиум Константинополя стал достоянием Русской Церкви только в 1654 г. Несомненно, в XVII столетии идее тождества «Тихвинской Одигитрии» с Влахернской иконой сочувствовал и автор «**слүжбы**» «**явленню пресвятыя Богородицы Тихвинския**», хотя более осмысленно, поскольку, видя оба образа, не мог не заметить различий между ними. Он лишь сравнивает церковь, где хранилась русская святыня, с Влахернами в Константинополе: «**Яко же древле иногда Царский град, имүщи иконү твою, Дево пречистая, побеждаше**

противныя, тако и ныне Российская страна — дивно стяжавши тя, Госпоже, заступление, — утверждающися, веселится. Вельми же красуется и пречестная обитель твоя, имеющи тя покров и твердое ограждение от всех нахождений вражиих. Церковь же твоя, Богородице, яко же иногда Лахернская, пречистым твоим образом светится и преславными чюдесы просвещается...»

Однако в русской книжности, как выяснилось, традиция отождествления Тихвинской иконы с Влахернским образом не была общепринятой. Например, иная точка зрения излагалась в известном литературном памятнике середины XVI в. — причем также идейно созвучном теории «преемственности власти» компилятивном «Сказании о Владимирской иконе Богоматери», которое было включено в состав «Степенной книги» и позднее «Лицевого летописного свода» — официальных церковно-государственных историографий эпохи царя Ивана Грозного. Составитель этого повествования в похвале Приснодеве Марии по поводу Ее благодеяний «**новопросвещенной земле Российской**» утверждает буквально следующее: «**Ты, о владычице Богородице,** (явила. — *В. К.*) **свой чюдотворный образ, его же мнози глаголют вторничьная икона, именовашеся древле же Римляныни, поначалу же Лидская зовома, иже блаженный патриарх Герман с самовоображенного образа преписате повеле в Лиде, иконоборьства же ради царя Льва Савриянина в Рим отпусти ю, на море поставив; и тако сама святая икона приниде в Рим единым нощеденьством; по летех же 130 паки сама икона изыде из Римския церкви на море и приниде во царствующий град при благочестивом царе Михаиле и матери его Феодоре, в лета российскаго великаго князя Рюрика; потом же в нашей Российской земле на реце Тихвине на воздусе явися, святыми анггелы невидимыми носима, иде же и до ныне пребывая, бесчислена чюдеса содеваа и исцеление подавая неоскудно всем, с верою приходящим...»** Как видно, этот книжник, прямо отождествив образ «Тихвинской Одигитрии» с иконой «Римляныней» и через нее с «Лиддской», был публицистически более определенен, но исторически менее критичен.

Между прочим, с отмеченной интерпретацией почти согласуется содержание редакции *3* исследуемого памятника литературы, поскольку в ней отсутствуют «Повесть новгородских го-

стей» и трактат об иконопочитании – тексты, позволяющие соотносить явившуюся в Тихвине икону с Влахернской святыней. Автор данной литературной версии сохранил в своем повествовании лишь пассаж, в котором Тихвинский образ Богоматери сравнивается с древнейшими богородичными иконами – нерукотворной Лиддской, «Одигитрией» рукописания апостола Луки и «Римляныней» патриарха Германа. В результате можно было с большей свободой, нежели на основе редакций *Д*, *Е* и *Ж*, судить о предыстории Тихвинской святыни.

Отмеченные литературные факты дают право констатировать: мысли о духовном значении и месте «чудотворной» из Пречистенского погоста на Тихвинке в сонме христианских достопамятностей волновали не только тех, кто работал непосредственно с текстами «Сказания» о ней, но и других русских книжников. И не важно, что вопрос о происхождении этой иконы решался по-разному. Важно, что решался он в духе теории «преемственности власти» и, соответственно, «Тихвинская Одигитрия» оценивалась на фоне всемирной христианской истории (палестинской, римской, византийской), рассматривалась не только как общерусская святыня, но как общехристианская, во всяком случае, равнозначная всепочитаемым – и в православии, и в католичестве – образам Богородицы. Это вполне соответствовало внешнеполитическим великодержавным тенденциям светской и духовной власти Русского государства XV–XVI вв.

Выявленную противоречивость литературных источников, раскрывающих предысторию «Тихвинской Одигитрии», в XVII столетии заметили составители компилятивных повествований о ней, так называемых «книг», – например, иконописец из Тихвина Иродион Сергеев (1658) и наставник детей царевых, ученый монах и писатель Симеон Полоцкий (1671) Полагая, что истина о месте, откуда означенная святыня «**к нам прилете**», «**от нас ўтанся**» и что «**повести**» о ее происхождении, обретающиеся «**во ўстех человеческих**», характеризуются лишь «**подобием правды**», они тем не менее их пересказывают, «**да не бўдўт невестны**», – разумеется, стилистически и по содержанию значительно перерабатывая и дополняя вышерассмотренные исходные тексты.

В этом отношении, а также с точки зрения психологии восприятия церковных легендарных преданий особенно интересна работа святителя Димитрия Ростовского. Включив «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в свой капитальный четь-минейный свод «Жития святых» знаменитый книжник не только подчеркнул наличие в предании о святыне недостаточно основательных сведений («**откꙋдꙋ же та чꙋдотворная икона неведомым воздꙋшным пꙋтем на Тихвин принесеся, несть совершенного известия**») но и попытался примирить их взаимную противоречивость с естественным стремлением человека, познавшего былое с позиции веры, к ясности религиозно-исторических представлений. С этой целью он воспроизводит «Повесть новгородских гостей», признавая за ней достоверность свидетельства о константинопольском происхождении Тихвинского «**явленного**» образа (причем заимствует именно текст компиляций XVII в., в котором уже не читались нарративные подробности легендарного свойства — например, о хождении цареградцев с иконой к Тивериадскому морю: о морском чуде вообще-то в нем поминается, но без конкретного наименования моря) и затем приводит рассказы об иконе, «**нарицаемой Одигитрии**» (то есть Влахернской) и об иконе, «**нарицаемыя Римляныни, или Лидския**»[357]. Наконец, как бы подводя итог собственным историческим экскурсам, святитель Димитрий отвечает: «**Сие ꙋбо известися о обоих изряднейших в Цареграде бывших чꙋдотворных иконах — о первой, нарицаемой Одигитрия, святым Лꙋкою написанной, и о дрꙋгой, яже с Лидския святым Германом преписанныя, последи же Римляныня прозванная. Аще же та, яже на Тихвине, чꙋдотворная пречистыя Богородицы икона из Царяграда воздꙋшным пꙋтем прииде, то не ведомо которая: Одигитрия ли, или Римляныня, или ина кая, чꙋдес благодать источающая. Мы же неизвестных нам вещей сꙋетным любопытством не истязꙋюще и недоведомых сꙋдеб божиих не испытꙋюще, кꙋюждо пречистꙋю пречистыя Богоматере иконꙋ благочестно почитаем...**»[358]

Итак, можно, наконец, с полным основанием сделать вывод: книжники, работавшие над редакциями «Сказания Тихвинской Одигитрии», начиная примерно со 2-й четверти XVI и вплоть до конца XVII в. последовательно стремились определить место и значение литературно прославляемой ими

святыни в системе духовно-религиозных ценностей и обрядовых традиций Средневековья. Решая данную задачу в свете государственной церковной идеологии, они опирались на учение о «преемственности власти», точнее, на теорию «Москва – третий Рим», использовали при этом имевшиеся у них легендарно-исторические материалы и исходили из очевидного факта общерусского признания Тихвинского «чудотворного» образа Богородицы.

Надо сказать, в XVII столетии основной текст памятника дополняется разнообразными новыми повествовательными сюжетами, ярко отражающими особенности быта, психологии, социально-политических умонастроений русского человека, например: многочисленными рассказами о чудесах от иконы; рассказами о подвижниках, связанных с распространением ее почитания, преподобных Макарии Желтоводском († 1444 г., 25 июля), Кирилле Новоезерском († 1532 г., 4 февраля), Мартирии Зеленецком († 1603 г., 1 марта); сказанием о героической обороне Тихвинского монастыря от шведских интервентов летом 1613 г. [59]; повестью о монастырском пожаре в 1623 г., когда явленная икона вновь чудесно сохранилась неповрежденной огнем; известием о неудачной попытке тихвинского игумена Герасима (Кремлева), впоследствии архиепископа Сибирского и Тобольского (1640–1686), поновить в 1636 г. явленный образ Божией Матери; наконец, похвально-панегирическими словами, литургическими текстами, даже виршами. Все эти добавления посвящены были любимейшей на Руси теме всемилостивого покровительства Царицы Небесной роду христианскому, а также вечной теме созидания мира нравственного и физического совершенства вне человека и в нем самом, в его собственной жизни. Все сюжеты подобного свойства постепенно объединяются вокруг основного повествования о явленной Тихвинской святыне, так что возникают целые литературные своды. Последние имели, как правило, парадный характер и нередко украшались миниатюрами [360]. Один из первых таких сводов был составлен тихвинским иконописцем Иродионом Сергеевым в 1658 г. [361] Тринадцать лет спустя предание о чудотворной иконе привлекло внимание выдающегося деятеля русской культуры XVII в. Симеона Полоцкого, придворного поэта, проповедника,

церковного полемиста, просветителя (1629–1680), и он подверг сплошной переработке текст Иродиона. На рубеже XVII–XVIII вв. другой замечательный книжник – святой Димитрий, митрополит Ростовский († 1709 г., 28 октября), создает на основе сводного текста новую, сокращенную редакцию памятника и включает ее в свое многотомное издание «Жития святых».

Итак, в XVII столетии популярность «Сказания о Тихвинской Одигитрии» не только не падала, но все возрастала. В это время «Сказание» заняло уже прочное место в общерусском фонде национальных культурных ценностей и, очевидно, использовалось как официально признанное средство духовно-нравственного и патриотического воспитания народных масс (между прочим, и в старообрядческой среде также). Но основы для подобного восприятия и назначения этого памятника, безусловно, заложены были еще книжниками XVI в. На это указывает само содержание выявленных и проанализированных в настоящей статье редакций произведения.

Вместо заключения

Духовно-молитвенный интерес к Тихвинской святыне выразился не только в литературном развитии предания о ней. Сохранилось немало икон Пресвятой Богоматери с Превечным Младенцем у Нее на руках, которые по типу представляют собой «Одигитрию» и снабжены сопутствующей надписью «Тихвинская». Некоторые из них, по мнению искусствоведов, были созданы в конце XV в. Известно также большое число икон XVI и последующих веков, являющихся прямыми копиями собственно Тихвинского чудотворного образа. Причем несколько списков также прославились как чудотворные, например, иконы из Переяславского Троицкого Данилова монастыря, из московского Успенского собора, из Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге и др. Память о Тихвинской святыне запечатлена и посвященными ей монастырями и храмами. Достаточно упомянуть, например, бывшие Тихвинский Цивильский монастырь в Казанской епархии (XVII в.), Тихвинский Богородицкий монастырь в Пензенской епархии (XVII в.), Тихвинский скит при Валаамском монастыре (XIX в.).

Посвященные Тихвинскому чудотворному образу обители существовали также в Вятской, Костромской, Владимирской, Курской, Пермской, Саратовской губерниях и других областях России[366] В настоящее время только в одной Москве действуют несколько храмов в честь Тихвинской иконы Божией Матери — в бывшем селе Алексеевском (XVII в.), в бывшем селе Сущёве (конец XVII в.), в Донском монастыре (XVIII в.), в бывшем Симоновом монастыре (XIX в.)

Вероятно, уже в XVI в. установилась традиция литургического памятословия, посвященного Тихвинской святыне, — поначалу, думается, в форме «молебного пения» перед иконой, а с XVII столетия в форме «службы»[367] Таковое совершалось, во-первых, по связи этой чудотворной иконы с древними чудотворными образами Пресвятой Богородицы «Одигитрия»: в Неделю Торжества Православия — в воспоминание о восстановлении иконопочитания в 842 г. и во вторник Светлой седмицы — в воспоминание о победах византийцев над аварами; во-вторых, в честь собственно самой святыни: 26 июня — в воспоминание о чудесном явлении иконы в 1383 г. и 15 сентября — в воспоминание о чудесном спасении Тихвинского монастыря от шведов в 1613 г. Еще в начале XX столетия православные верующие стекались в Тихвин из всех уголков России для молитвы перед чудотворным образом и крестного хода с ним до 24 раз в продолжение года. Особенной торжественностью отличался обряд молебного пения перед иконой, водоосвящения и омовения иконы, совершавшийся в четверг Страстной седмицы[368]

На протяжении более чем пяти веков образ Пренепорочной Девы Марии с Младенцем, почитаемый как явленный и чудотворный, оставался в Тихвине. После Октябрьской революции, в 1924 г., Тихвинский Успенский монастырь был закрыт, и его использовали и как военный гарнизон, и как пересылочную тюрьму, и как склад, и как краеведческий музей. Что же касается монастырского собора, то он действовал в качестве приходского храма до 1936 г. Но и после закрытия последнего великая святыня оставалась в его стенах. Во время Великой Отечественной войны, с 8 ноября по 9 декабря 1941 г., Тихвин был оккупирован немецкими войсками. Как раз в этот период чудотворная «Тихвинская Одигитрия» вместе с другими рели-

гиозными реликвиями оказалась в стане врага. В январе 1942 г. икона находилась уже в Пскове, в ведении отдела «по охране культурно-художественных ценностей» группы немецких армий «Север». Известно, однако, что 22 марта 1942 г. немецкие власти торжественно передали ее в пользование Псковской Православной миссии, действовавшей под руководством митрополита Виленского и Литовского Сергия (Воскресенского) в северо-западных районах оккупированной русской территории. По воскресеньям, утром, ее доставляли из комендатуры в Троицкий собор на богослужение, а вечером возвращали назад. Весной 1944 г. все собранное в Пскове было эвакуировано немцами в Ригу. Здесь чудотворный образ Божией Матери был торжественно встречен епископом Рижским Иоанном (Гарклавсом) и помещен сначала в церкви Рождества Христова, а затем в Троице-Сергиевом монастыре. Дальнейшая история святыни связана с этим владыкой. В сентябре 1944 г., когда началось вытеснение немцев советскими войсками из Латвии, он вместе с другими беженцами оставил родину. Случилось так, что и икона оказалась вместе с покинувшими Латвию православными людьми. Потом в течение нескольких лет были скитания: Польша, Германия, Чехословакия, опять Германия. Где бы ни оказывались скитальцы, везде епископ Иоанн служил перед чудотворной Тихвинской иконой молебны. Известно, что в 1949 г. Советское правительство в лице главнокомандующего Группой советских войск в Германии и депутата Верховного Совета СССР, маршала Советского Союза В. Д. Соколовского обращалось к Главнокомандующему и военному губернатору США в Германии генералу Лациусцу Клею с просьбой о содействии в возвращении иконы в Россию. Однако дальше переговоров это дело не пошло Более того, владыке Иоанну было дано разрешение на въезд в Соединенные Штаты. Так что в том же, 1949 г., последний, а вместе с ним и великая русская святыня, ступил на землю Америки. Здесь он спустя несколько лет поселился в Чикаго и вплоть до выхода на покой в 1982 г. оставался архиепископом средних штатов, Чикагским и Миннеаполисским в юрисдикции Православной Церкви в Америке. Все эти годы Тихвинский образ Пресвятой Богородицы «Одигитрия» пребывал в чикагском Свято-Троицком соборе или же сопровождал владыку во время его поездок по городам США. После смерти

архиепископа Иоанна попечение о святыне взял на себя его приемный сын протоиерей Сергий Гарклавс, служивший настоятелем Свято-Троицкого собора в Чикаго до 1990 г. Этому достойнейшему пастырю и выпала ныне честь исполнить духовное завещание своего отца — вернуть чудотворную икону в лоно родного монастыря и Церкви. Соглашение об этом было достигнуто весной 2003 г., после того как в 1995 г. в Тихвине началось восстановление Успенской обители

Итак, в течение последних 60 лет одна из самых любимых и почитаемых в Русской Православной Церкви святынь пребывала на чужбине. Но где бы она ни оказывалась, везде ее окружали заботой свои, православные люди. Нередко и чужие становились своими! Перед ней раскрывались их уставшие, наболевшие и чающие утешения души, перед ней обращались они к Премилостивой Заступнице с мольбами и просьбами о помощи, от нее отходили они с просветленными лицами и окрепшими силами. Некогда, оставив скудеющие в вере земли, икона эта чудесно явилась на Руси, потом, в век безбожия, оставила и Россию, и мало кто помнил о ней. Теперь вот она вернулась. Несомненно, миллионы молящих глаз провожали ее возвратным путем в родные пенаты! Бесспорно, миллионы молящих глаз вновь встречали ее дома! Очевидно, что так Соединившая Небо и Землю, соединяет теперь нас грешных, рассеянных бурным двадцатым веком по разным странам, городам и весям! Это нам знак и это нам залог. Если действительно хотим возрождения нашей страны, соделаемся истинными чадами Господа нашего Иисуса Христа и его Пресвятой Матери! «**Притецем, людие, к Деве Богородице Царице, благодаряще Христа Бога, и к Тоя чудотворней иконе умильно взирающе припадем и возопием Ей: о Владычице Марие! Присетивши страну сию Твоего честнаго образа явлением чудесно, спасай в мире и благовременстве вся христианы, наследники показующи небесныя жизни. Тебе бо верно зовем: радуйся, Дево, мира спасение!**» (кондак канона явлению Тихвинской иконы)[371].

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979. С. 66.

[2] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе древней Руси. М., 1970. С. 153.

Шмидт С. О. Из истории монастырской колонизации XVII в.. (Повесть о начале Оранского монастыря) // Вопросы истории религии и атеизма: Сб. ст. М., 1964. Т. 12. С. 297–309; *Он же.* Сказания об Афонских монастырях в новгородской рукописи XVI века // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 355–363; *Ромодановская К. Е.* Сибирские повести об иконах (XVII – нач. XVIII вв.) // Освоение Сибири в эпоху феодализма (XVII–XIX вв.). Новосибирск, 1968. С. 82–96.; *Гребенюк В. П.* Повесть о Темир-Аксаке и его литературная судьба в XVI–XVII веках // Русская литература на рубеже двух эпох (XVII – начало XVIII в.). М., 1971. С. 185–206; *Он же.* Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М., 1997; *Турилов А. А.* Малоизвестные памятники ярославской литературы XIV – нач. XVIII в. (Сказания о ярославских иконах) // Археографический ежегодник за 1974 г. М., 1975. С. 168–174; *Журова Л. И.* Из литературной истории повести о Луке Колочском // Источниковедение литературы Древней Руси / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1980. С. 143–154; *Жучкова И. Л.* Повесть о Темир-Аксаке в составе летописных сводов XV–XVI вв.: (редакция Б) // Древняя русская литература: источниковедение / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1984. С. 97–109; *Она же.* Повесть о Темир-Аксаке Типографской летописи: (К вопросу о первоначальных редакциях произведения) // Литература Древней Руси. Источниковедение / Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л., 1988. С. 82–95; *Кириллин В. М.* Сюжетные особенности малоизвестного памятника псковской литературы XVII века // Вопросы сюжета и композиции: Межвузовский сб. / Горьк. гос. ун-т им. Н. И. Лобачевского. Горький, 1985. С. 26–33; *Он же.* Новые материалы для истории книжно-литературных традиций средневекового Пскова: Святогорская повесть // Книжно-литературные центры Древней Руси. XVII век: Разные аспекты исследования. СПб., 1994. С. 140–162.

[1] *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenen. Berlin, 1990 (Veröffentlichungen der Abteilung für slavische Sprachen und Literaturen des Osteuropa-Instituts /Slavisches Seminar/ an der Freien Universität Berlin, Bd. 70).

Bentchev I. Bibliographie der Gottesmutterikonen. Bonn, 1992.

Ромодановская Е. К. Есипов Савва // СККДР Вып. 3 (XVII в.), ч. 1: А–З. СПб., 1992. С. 315, 317.

Буланин Д. М. Повесть о Ватопедском монастыре // СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV – XVI в.), ч. 2: Л–Я. Л., 1989. С. 227–230.

[8] *Жучкова И. Л.* Сказание о чудесах Владимирской иконы Богоматери // СККДР Вып. 1 (XI – первая половина XIV в.). Л., 1987. С. 416–418; *Она же.* Сказание о иконе Богоматери Владимирской // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 360–362.

Буланин Д. М. Токмаков Георгий Иванович // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 431–432.

[10] *Романова А. А.* Сказание о иконе Богоматери Гребневской СККДР Вып. 3 (XVII в.), ч. 4: Т–Я. СПб., 2004. С. 561.

[11] *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Иверской // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 362–365.

[12] *Журова Л. И.* Сказание о Луке Колочском // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 246–248.

[13] *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Курской // СККДР Вып. 3, ч. 4. С. 572–576.

[14] *Охотина Н. А.* Сказание о иконе Богоматери Оранской // СККДР Вып. 3 (XVII в.), ч. 3: П–С. СПб., 1998. С. 394–399.

[15] *Охотникова В. И.* Повесть о явлении Святогорских икон // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 293–294.

[16] *Буланин Д. М.* Сказание о иконе Богоматери Страстной // СККДР. Вып. 3, ч. 4. С. 593–595.

[17] *Дмитриева Р. П.* Сказание о иконе Богоматери Тихвинской // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 365–367.

[18] *Каган М. Д., Турилов А. А.* Сказание о иконе Богоматери Толгской // СККДР. Вып. 3, ч. 3. С. 400–407.

[19] *Каган М. Д.* Сказание о иконе Богоматери Федоровской // СККДР. Вып. 3, ч. 3. С. 407–412.

Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Шуйской // СККДР. Вып. 3, ч. 4. С. 600–603.

[21] Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. 2-е изд. СПб., 1870. С. 1–10; *Платон (Игумнов), архим.* Почитание Божией Матери // О вере и нравственности по учению Православной Церкви. М.: Изд. Московской Патриархии, 1991. С. 269–272; *Помазанский М., протопресв.* Православное догматическое богословие. В сжатом виде (Поправленное и пополненное автором в 1981 г.). St. Herman of Alaska brotherhood press, 1992. С. 136–138; *Иоанн (Максимович), архиеп.* Православное почитание Божией Матери. Вильмуассон; СПб., 1992; *Дебольский Г., прот.* Дни богослужения Православной кафолической восточной Церкви. Б. м., 2002. С. 92–95.

[22] Сказания о земной жизни Пресвятой Богородицы. С. 217.

[23] Там же. С. 247.

[24] Там же. С. 247–248.

[25] Там же. С. 247.

Цит. по кн.: *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. СПб.: Сатисъ, 1995. С. 202–203.

[27] *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. 1. СПб., 1914. С. 19; *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. С. 197–201.

[28] *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. 1. С. 153, 156.

Успенский Л. А. Богословие иконы Православной Церкви. Изд-во Западно-Европейского экзархата – Московский Патриархат, 1989. С. 28.

[30] «О чудотворной иконе Пресвятой Богородицы, нарицаемой Одигитрия» // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 10. 2-е изд. М., 1913. С. 594.

[31] Сийский иконописный подлинник / Изд. подг. Н. В. Покровский. ПДП. Т. CVIII, вып. 2. ОЛДП, 1896. С. 53; *Голубцов А. П.* Из чтений по церковной археологии и литургике. С. 204. Это самое раннее свидетельство, однако, теперь признается поздней вставкой, относящейся, видимо, к рубежу XI–XII веков. – *Кондаков Н. П.* Иконография Богоматери. Т. 2. Пг., 1915. С. 154; *Шалина И. А.* Богоматерь Эфесская-Полоцкая-Корсунская-Торопецкая: исторические имена и архетип чудотворной иконы // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Мартис, 1996. С. 202 и 226 (прим. 13).

[32] *Этингоф О. Е.* Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 129–130 [Гл. V: К ранней истории иконы «Владимирская Богоматерь» и традиции влахернского богородичного культа на Руси в XI–XIII вв.].

[33] Повесть о храме Богородицы, именуемом Одигон / Перев., предисл. и комм. А. М. Крюкова // Чудотворная икона в Византии и древней Руси. С. 464; *Этингоф О. Е.* Образ Богоматери: Очерки византийской иконографии XI–XIII вв. С. 5 [Предисловие].

[34] О чудотворной иконе Пресвятой Богородицы, нарицаемой Одигитрия // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 10. С. 598.

[35] *Дебольский Г., прот.* Дни богослужения Православной кафолической восточной Церкви. С. 656.

Там же. С. 659; *Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Т. 2: Святой Восток. Владимир, 1901. Ч. I. С. 204 (Месяцеслов); Ч. II. С. 258–259 (Заметки).

[37] О чудотворной иконе Пресвятой Богородицы Лиддской или Римской // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 10. С. 599–608. В более пространном виде церковнославянский текст данного «Сказания» опубликован в кн.: Соборник из 71 слова. М.: Печатный двор, 1647. 2°. Л. 338 об. – 359. Один из наиболее ранних рукописных церковнославянских текстов в ркп.: РГБ. Ф. 188 (собр. Троице-Сергиевой лавры), № 167 (1673), «Иоанна Лествичника и Аввы Дорофея книги с прибавлениями», 4°, полуустав, 1423 г. Л. 478 об. – 498. Греческий оригинал «Сказания» опубликован в кн.: Petri Lambecii... Commentariorum de aug Bibliotheca caesarea Vindobonensi. Liber 8... quo continetur catalogus

manuscriptorum codicum graecorum historicorum ecclesiasticorum... Vindobonae [Wien], Typis Matthei Cosmerovij, 1679. S. 325–337.

[38] *Воронин Н. Н.* Из истории русско-византийской церковной борьбы XII в. // ВВ. 1965. Т. 26. С. 192; *Щапов Я. Н.* Политические концепции о месте страны в мире и общественной мысли Руси XI–XIV вв. // Древнейшие государства на территории СССР, 1987. М., 1989. С. 161–165.

[39] *Киселев А.* Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. М.: Русская книга, 1992. С. 23.

[40] Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы: История их и изображения / Сост. прот. И. Бухарев / Вступит. ст. Ю. Тюрина. М., 1994. С. 79–87; *Касаткин С.* Праздники в честь чудотворных икон Пресвятой Богородицы. М., 1905. С. 133–139; *Киселев А.* Чудотворные иконы Божией Матери в русской истории. С. 48–49.

[41] Между прочим, когда в 1910 г. по распоряжению Иконописного Комитета при Святейшем Синоде производилась чистка Тихвинской святыни, реставратор Г. О. Чириков, сделав два шурфа, обнаружил на иконной доске действительно относившийся к XIV столетию древнейший живописный слой (*Колесникова Л. А.* Об истории реставрации чудотворной иконы Богоматери Тихвинской // Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: иконография – история – почитание. Научная конференция. Тезисы докладов / Гос. Русский музей. Тихвинский историко-мемор. и архитектурно-худож. музей. Свято-Успенский мужской монастырь. СПб., 2001. С. 27).

[42] *Мильчик М. И.* Древнейшее изображение Успенского собора Большого Тихвинского монастыря // Проблемы развития русского искусства: Тематич. сб. научн. тр. Ин-та живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина. Л., 1973. Вып. 5. С. 4.

[43] Стоглав // Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. 2: Законодательство периода образования и укрепления Русского централизованного государства. М., 1985. С. 304.

[44] Явление чудотворной иконы Пресвятой Богородицы, нарицаемой Тихвинской // Жития святых, на русском языке изложенные по руководству Четьих-Миней св. Димитрия Ростовского. Кн. 10. С. 566–594. См. также церковнославянский текст «Сказания» в кн.: *Дмитрий Ростовский.* Жития святых. 7-е изд. М., 1796. Кн. 4: Июнь – август. Л. 168 об. – 177.

[45] *Ильинский М.* Сказание о чудотворной иконе Пресвятой Владычицы нашей Богородицы «Тихвинской» и о различных чудесах ее. Составлено по рукописи XVII столетия, хранящейся в Тихвинском монастыре. Киев, 1912.

[46] О чудотворно-явленной Тихвинской иконе Богоматери и о замечательных с нее списках. С литограф. изображением иконы. СПб., 1864.

Борин В. М. Древняя история Тихвинской иконы Богоматери и храмосоздательство в честь ее. М., 1902.

[48] *Кириллин В. М.* Сюжетные особенности малоизвестного памятника псковской литературы XVII века. С. 26–27.

Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 269–278; *Он же.* Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 225–233.

[50] *Гудзий Н. К.* Истории древней русской литаратуры. 3-е изд. М., 1945. С. 279–280; История русской литературы: В 10 т. М.; Л., 1945. Т. 2, 1: Литература 1220-х – 1580-х гг. С. 389; *Кусков В. В.* История древнерусской литературы. 4-е изд. М., 1982. С. 167.

[51] *Сербина К. Н.* Очерки из социально-экономической истории русского города: Тихвинский посад в XVI–XVIII вв. М.; Л., 1951.

Иванова И. А. 1) Икона Тихвинской Богоматери // ТОДРЛ. 1966. Т. 22. С. 419–436; 2) Летописные сведения об иконе «Богоматерь Тихвинская» // ТОДРЛ. 1969. Т. 24. С. 242–244.

Мильчик М. И. 1) Древнейшее изображение Успенского собора большого Тихвинского монастыря // Проблемы развития русского искусства: Темат. сб. науч. тр. Ин-та живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина. Л., 1973. Вып. 5. С. 3–10; 2) Успенский монастырь на миниатюрах рукописей «Сказания об иконе Тихвинской Богоматери» // Памятники культуры: Новые открытия: Письменность. Искусство. Археология: Ежегодник. 1979. Л., 1980. С. 243–255.

[54] *Попов Г. В.* Художественная жизнь Дмитрова в XV–XVI вв. М., 1973. С. 123, 130, 131.

Jääskinen A. The Icon of the Virgin of Tikhvin: A study of the Tikhvin monastery palladium in the hodegetria tradition. Helsinki, 1976.

Иванова И. А. Летописные сведения об иконе «Богоматерь Тихвинская». С. 242.

[57] Там же. С. 243.

По этому списку текст «Сказания» был опубликован в XIX в.: Сказание о Тихвинской Богоматери // Русский архив. М., 1881. Кн. 2. С. 15–16.

Иванова И. А. Икона Тихвинской Богоматери. С. 422.

[60] Там же. С. 425.

[61] Там же. С. 426.

[62] Там же. С. 429–430.

Jääskinen A. The Icon of the Virgin of Tikhvin. S. 41.

[64] Там же. S. 46.

[65] Там же. S. 48.

[66] Там же. S. 48–49.

[67] Там же. S. 49.

[68] *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. Тихвин, 1925. С. 6. См. также: *Мордвинов И. П.* Старый

Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторические очерки: На основании издания Тихвинского Уисполкома 1925 года: С дополнениями. Тихвин; СПб.: Икар, 1999. С. 14.

Мордвинов И. П. Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. С. 5; *Он же.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье. Исторические очерки. С. 14.

[70] *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. С. 3; *Он же.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье. Исторические очерки. С. 46 (прим. № 9).

[71] *Дмитриева Р. П.* 1) Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI вв.: (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой лавры) // ТОДРЛ. М.; Л., 1968. Т. 23. С. 143–170; 2) Волоколамские четьи сборники XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 202–230; *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). М., 1977.

Кириллин В. М. 1) Текстологический анализ ранних редакций «Сказания о Тихвинской Одигитрии» // Литература Древней Руси. Источниковедение: Сб. науч. трудов / Отв. редактор Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1988. С. 129–143; 2) «Сказание о Тихвинской Одигитрии» в общественно-политической и культурной жизни Руси конца XV – начала XVI века // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1: XI–XVI века / Отв. редактор А. С. Демин. М.: ИМЛИ РАН, 1989. С. 368–406; 3) Первоначальные редакции Сказания о Тихвинской Одигитрии // Книжные центры Древней Руси. XI–XVI вв. Разные аспекты исследования / Отв. редактор Д. С. Лихачев. СПб.: Наука, 1991. С. 200–219; 4) Идея «преемственности власти» в древнерусской литературе о «чудотворных иконах» Богоматери // Герменевтика древнерусской литературы X–XVI вв. Сб. 3 / Отв. редактор А. Н. Ужанков. М.: ИМЛИ РАН, 1992. С. 375–398; 5) Литературная судьба «Сказания о Тихвинской Одигитрии» до исхода XVI столетия // Исследования книжных памятников: История. Филология. Источниковедение: Сб. науч. статей / Рос. гос. б-ка; ред.-сост. Л. И. Илларионова; науч. ред.: В. М. Кириллин, М. М. Панфилов. М., 2000. С. 71–108; 6) Сказание о Тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия» // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. № 1 (15): март. М., 2004. С. 102–120; 7) «Светоприемная свеща и чудес сокровище» икона Пренепорочной Матери Божией Тихвинская / Россия православная. № 4. М., 2004. С. 11–39.

[73] Книга о Тихвинской Богоматери // ГИМ, собр. Е. В. Барсова, № 904. 1688 г. 174 л.; Книга о Тихвинской Богоматери // ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 804/1259. 1695 г. 422 л.; Книга о Тихвинской Богоматери // ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 373/1258/549. XVII в. 391 л.; *Симеон Полоцкий.* Сказание о Тихвинской Одигитрии // ГИМ, Синодальное собр., № 965/542. Сборник. XVII в. Л. 173–258; (*Иродион*

Сергеев). Сказание о чудесах Тихвинской иконы Богоматери // ОЛДП. СПб., 1892. Т. 101. Факсимиле. 113 с.

Целепи Л. Н., Успенский В. Летописное сказание о явлении иконы Богоматери, иже в Тихвине. Выписка из лицевого Царственного летописца. СПб., 1903.

Лаптев В. В. Воскресенская летопись // Ученые записки Ленингр. гос. пед. ин-та им. А. Н. Герцена. Л., 1955. Т. 102. С. 165–239; *Левина С. А.* 1) Воскресенская летопись XVI в. (ее редакции, источники и значение) // Тр. Моск. гос. историко-архивного ин-та. М. 1957. Т. 10. С. 402–403; 2) К изучению Воскресенской летописи // ТОДРЛ. М.; Л., 1957. Т. 13. С. 689–705; 3) Списки Воскресенской летописи // Летописи и хроники: Сб. статей. 1984 г. М., 1984. С. 38–58.

Описание Рукописного отдела БАН СССР. 2-е изд. М.; Л., 1959. Т. 3, вып. 1. С. 357–358.

[77] *Подобедова О. И.* Миниатюры русских исторических рукописей: К истории русского лицевого летописания. М.,1965. С. 129.

[78] ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 48. Ср.: ПСРЛ. М., 1965. Т. 11. С. 83.

[79] Новгородская третья летопись // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 232.

Иосиф, иером. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. М., 1882. С. 191–193; Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. Ф. 113. Дополнительная опись к печатному изданию иером. Иосифа / ОР ГБЛ. М., 1972 (Машинопись). С. 107–108.

[81] *Георгиевский В. Т.* Фрески Ферапонтова монастыря. СПб., 1911. С. 18 (Приложения); *Дмитриева Р. П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. С. 206.

[82] *Плигузов А. И.* Летописчик Иосифа Санина // Летописи и хроники: Сб. статей. 1984 г. М., 1984. С. 179.

[83] *Иосиф, иером.* Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. С. 47–48; Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. Ф. 113. Дополнительная опись к печатному изданию иером. Иосифа. С. 59.

[84] *Кирпичников А. И.* Русское сказание о Лоретской Богоматери // ЧОИДР. М., 1896. Кн. 3, разд. 2. С. 16–18; Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. М., 1987. Ч. 3. С. 537–540 (список перв. трети XVI века – ГИМ, Синодольный сборник № 562; изд. подг. А. И. Плигузовым).

[85] О ней: *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XIV–XVII веков. СПб., 1903. С. 218–219; *Адрианова-Перетц В. П.* Переводная литература конца XV – начала XVI в. // История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 290; *Плюханова М. Б.* Сказание о Лоретской иконе Богоматери // Чудотворная икона Тихвинской

Богоматери: иконография – история – почитание: Научная конференция. Тезисы докладов. С. 7–12.

[86] *Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1894. Ч. 4. С. 23–27.

[87] *Строев П. М.* Библиотека императорского Общества истории и древностей российских. М., 1845. С. 89–90.

[88] Здесь и далее общий для всех четырех списков текст редакции *А* цитируется по списку ИВ-535.

[89] *Веретенников П.* Святитель Геннадий, архиепископ Новгородский / ЖМП. 1981. № 1. С. 71, 74; № 6. С. 69–78; *Левочкин И. В.* Владыка Геннадий, архиепископ Новгородский / Образ. № 1 (5). М., 1996. С. 108–116.

Иосиф, иером. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. С. 310–313; Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. Ф. 113. Дополнительная опись к печатному изданию иером. Иосифа. С. 151–152; *Дмитриева Р. П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. С. 215–218.

[91] *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980. С. 82–83.

Иосиф, иером. Опись рукописей, перенесенных из библиотеки Иосифова монастыря в библиотеку Московской Духовной академии. С. 231–243; Собрание Иосифо-Волоколамского монастыря. Ф. 113. Дополнительная опись к печатному изданию иером. Иосифа. С. 128–130.

[3] О нем см.: *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли: Первая треть XVI века. Л., 1970. С. 73–74; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). М., 1982. С. 205–207; *Бычкова М. Е.* Состав класса феодалов России в XVI в.: Историко-генеалогическое исследование. М., 1986. С. 39–42.

[94] *Плигузов А. И.* Летописчик Иосифа Санина. С. 130.

Протасьева Т. Н. Описание рукописей Синодального собрания. М., 1970. Ч. 1. С. 17–23; *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. С. 71–72.

Русский феодальный архив XIV – первой трети XVI века. М., 1986–1992. Ч. 1–5.

[97] *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. С. 71–72.

[98] Описание славянских рукописей библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры, составленное иером. Арсением и Иларием. М., 1878–1879. С. 182–184; *Ухова Т. В.*, *Клепиков С. А.* Каталог миниатюр,

орнамента и гравюр собраний Троице-Саргиевой лавры и Московской Духовной академии // Записки ОР ГБЛ. М., 1960. Вып. 22. С. 106.

[99] Именно этот текст – как возникший до «1546 г.» – был издан архим. Леонидом (Кавелиным): Сказание о Тихвинской Богоматери // Русский архив. М., 1881. Кн. 2. С. 15–16.

[100] Собрание Ф. Ф. Мазурина: Ф. 196: Описание / ЦГАДА. М., б. Оп. 1. Рукопись.

[101] *Абрамович Д. И.* Софийская библиотека. СПб., 1910. Вып. 3. С. 220–228; «Софийская библиотека (инвентарь): № 134–1575». Описание / ОР ГПБ. Л., б. г. Машинопись. С. 937–940.

[102] Рукописное собрание Архива. Ф. 188. Описание / ЦГАДА. М., б. г. Оп. 1. Рукопись.

[103] *Георгиевский Г. П.* Собрание Н. С. Тихонравова. 1: Рукописи / Имп. Московский и Румянцевский музей. М., 1913. С. 9–10.

[104] *Моисеева Г. Н.* Житие новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. М.; Л, 1965. Т. 21. С. 155–156.

[105] Служба явлению Тихвинской иконы Богоматери. М., 1681–1684; То же. М., 1777; Пролог. М., 1677, 26 июня. Л. 466 – 467 об.

[106] *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 79.

[107] В связи с этим здесь уместно привести рассуждение одного из поздних интерпретаторов предания о Тихвинской Одигитрии. Автор текста «Повести», известного мне только по одному списку, выказывает типичнейший для книжников XVII в. рационализм: «И о сем (относительно распоряжения о деревянном кресте. – *В. К.*) что рещи, недоуменно есть. Понеже не есть слышано сицевое, отнели же и спасение человеков чрез крест содеяся. Аще же и возомнит кто, яко лепо сему быти, еже из древ токмо, и не из иных вещей, соделав кресты, на церквах поставляти, – за еже яко Господь наш Иисус Христос не на железе или меди, но на древе распят бысть. Но имеяй здрав ум, добре о сем да рассуждает и полезное себе же и прочим да смотрит, – да не самомнении неполезными или внешнословии некиими крадоводяся чрез некыя неизвестныя словописатели, яко и мнозии таковии обретаются, вне церковных преданий обрящется. Издревле убо церковь святая предание имать: не из единых древес, но из всякия вещи кресты соделывати; паче же на церквах кресты поставляти не из древа, за скорогнилостное и некрепкое вещи, но из твердейших яковых вещей – яко меди и железа, за крепостное и неудоботленное их. Не вещь бо чествуема есть и чудодействует, но образ креста. Аще будет соделан из злата или сребра; аще из меди, или железа, или олова; аще из камене, или древа, или из иныя яковыя-либо вещи: из тканноупещренния или швения яковаго, – кресты вся сия не обреченна, но благоприятна, во славу укрествованного Христа Бога нашего...»: Сказание о

Тихвинской иконе Богоматери // Сборник. РГАДА. Ф. 381, оп. 1, № 412, XVII в. Л. 11 об. – 12.

[108] *Дмитриев Л. А.* Житийные повести Русского Севера как памятники литературы XIII–XVII вв.: Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973; *Еремин И. П.* Из истории русской повести: Повесть о посаднике Щиле // Тр. Комиссии по древнерусской литературе АН СССР. Л., 1932. Т. 1. С. 59–151.

[109] История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 261.

Орлов А. С. Древняя русская литература. М.; Л., 1945. С. 190; История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 121.

[111] История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 126.

Орлов А. С. Древняя русская литература. С. 190.

[113] История русской литературы: В 4 т. Л., 1980. Т. 1. С. 167.

[114] История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 118, 120–121, 257, 268, 386.

[115] Там же. С. 119.

[116] История русской литературы: В 4 т. Т. 1. С. 252.

Дмитриев Л. А. Житийные повести Русского Севера. С. 171; *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. С. 83.

[118] *Дмитриева Р. П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. С. 215–217.

Седельников А. Д. Литературно-фольклорные этюды // Slavia: Časopis pro slovanskou filologii. Praha, 1927–1928. Rog. VI, seš. 1. S. 96.

[120] Сказание о битве новгородцев с суздальцами // ПЛДР: XIV – середина XV века. М., 1981. С. 448.

[121] Повесть о посаднике Добрыне // ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 190.

[122] Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Пг., 1915. Т. 4, ч. 1, вып. 1. С. 151.

[123] О времени создания этого свода см.: *Насонов А. Н.* История русского летописания XI – начала XVIII века: Очерки и исследования. М., 1969. С. 467.

[124] ПСРЛ. Л., 1929. Т. 4, ч. 1, вып. 3. С. 612.

[125] Там же. С. 539–540.

Гордиенко Э. А. Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. СПб., 2001. С. 33–34.

[127] Там же. С. 95.

[128] Опись фонда № 310. Собрание В. М. Ундольского. Т. 2 (№№ 580–1080) / ГБЛ. Отдел рукописей. М., 1975 (Машинопись). С. 22–25.

[129] См. вариант этой статьи: *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки... Т. 2. С. 297–298 (*Он же.* Древнерусская литература... С. 244).

[130] *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика. Атрибуция. Библиография. Л., 1969. С. 185.

Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. СПб., 1861. Т. 2. С. 274 (*Он же.* Древнерусская литература и православное искусство. СПб., 2001. С. 223); *Терновский Ф.* Изучение византийской истории и ее тенденциозное приложение в Древней Руси. Киев, 1976. Вып. 2. С. 172–174; *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 4, ч. 1. М., 1996. С. 333; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 1. Первая половина тома. М., 1997. С. 587–588; *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания: Историко-литературное исследование. Киев, 1901. С. 79 (Примечания. № 1881); *Н. Н. Розов.* 1) Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 178–219; 2) Повесть о новгородском белом клобуке (идейное содержание, время и место составления) // Русская литература / Учен. зап. ЛГУ. № 173. Сер. филол. наук. Вып. 20. Л., 1954. С. 307–327; *Stremoukhoff D.* 1) La tiare de Saint Sylvestre et le Klobuk blanc / Revue des étude slaves. T. 34. 1957. Fasc. 1–4. P. 126–127; 2) Тиара святого Сильвестра и белый клобук // Проблемы славянского литературоведения, фольклористики и стилистики. М., 1962. С. 173–174.

[132] *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 295–297; *Кириллин В. М.* «Повесть о новгородском белом клобуке»: время происхождения и соотношение первых редакций // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11 / Об-во исследователей Древней Руси; отв. ред. М. Ю. Люстров. М.: Языки славянской культуры; Прогресс-традиция, 2004. С. 393–437.

[133] *Розов Н. Н.* 1) Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. С. 216.

[134] *С-н* [*Субботин*] *Н.* Как издаются у нас книжки о расколе // Русский вестник. Журн. литератур. и политич., издав. М. Катковым. Т. 39 (май). М., 1862. С. 360–368; *Петров Н.* О судьбе Константина Великого в Русской Церкви // Труды Киев. Дух. Академии: Т. 3 за 1865 г. Киев, 1865. С. 489–497; *Павлов А.* Подложная дарственная грамота Константина Великого папе Сильвестру в полном греческом и славянском переводе // Византийский временник. Т. 3, отд. 1. СПб., 1896. С. 49–52; *Соболевский А.* Рецензия на кн.: *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания (Киев, 1901) // ЖМНП за 1901 г., декабрь. СПб., 1901. С. 487; *Розов Н. Н.* 1) Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. С. 178–219; 2) Повесть о новгородском белом клобуке (идейное содержание, время и место составления). С. 307–327; *Лурье Я. С.* 1) Идеологическая борьба в русской публицистике конца XV – начала XVI века. М.; Л., 1960. С. 229–234; 2) Повесть о белом клобуке // СККДР. Вып. 2, С. 214–215; *Успенский Б. А.* Царь и патриарх: харизма власти в России (Византийская модель и ее русское переосмысление). М., 1998. С. 433.

Ebbinghaus A. Die altrussischen Marienikonen-Legenen. S. 174–179. Пользуясь случаем, благодарю М. Б. Плюханову, которая любезно предоставила мне возможность познакомиться с соображениями господина Эббингхауса.

[136] *Лихачев Д. С.* Текстология: На материале русской литературы X–XVII веков. 2-е изд. Л., 1983. С. 28, 31, 40.

[137] Термин *направление* в данном случае, думается, вполне уместен, поскольку русская общественность означенного периода разделялась на «стяжателей» и «нестяжателей», на церковных ортодоксов и религиозных вольнодумцев, на сторонников приоритета духовной власти над светской и наоборот, на сочувствующих центробежным, местническим тенденциям и на последователей московской объединительной политики, на любителей легендарно-фантастических сюжетов в литературе и на книжников-ригористов, противников «человеческих преданий» и т. д.

[138] *Хрущев И. П.* Исследование о сочинениях Иосифа Санина, преподобного игумена Волоцкого. СПб., 1868; *Соболевский А. И.* Переводная литература Московской Руси XVI–XVII вв. СПб., 1903. С. 191–193; *Евсеев И. Е.* Геннадиевская библия 1499 г. М., 1914; *Будовниц И. У.* Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947. С. 48–65; *Розов Н. Н.* Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. 1953. Т. 9. С. 178–219; *Немировский Е.* Возникновение книгопечатания в Москве. М., 1964. С. 69–75; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 219–224; *Скрынников Р. Г.* 1) Трагедия Новгорода. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1994. С. 34–36; 2) Русская церковь в XV–XVI вв. Взаимоотношения Москвы и Новгорода // Московская Русь (1359–1584): культура и историческое самосознание / Под ред. А. М. Клеймола, Г. Д. Ленхофф. М.: ИЦ-Гарант, 1997. С. 545–549; *Гордиенко Э. А.* Новгород в XVI веке и его духовная жизнь. С. 34–46; *Кириллин В. М.* «Просветитель» преподобного Иосифа Волоцкого: «Грешного инока Иосифа сказание о новоявившейся ереси новгородских еретиков и отступников — Алексея протопопа и Дениса попа, и Феодора Курицына, и прочих, кто так же мудрствует» // Записки Отдела рукописей. М.: РГБ, 2001. Вып. 51. С. 117–142.

[139] *Айвазян К. В.* Культ Григория Арменского, «арменская вера» и «армянская ересь» в Новгороде: (XIII–XVI вв.) // Русская и армянская средневековые литературы. Л., 1982. С. 290–301; *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV — начала XVI в. М.; Л., 1955.

[140] *Лихачев Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 8.

[141] *Сербина К. Н.* Очерки из социально-экономической истории русского города. С. 14.

[142] Устав новгородского князя Святослава Ольговича о церковной десятине 1137 г. // Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. М., 1984. Т. 1: Законодательство Древней Руси. С. 225.

[143] Российское законодательство X–XX веков: В 9 т. Т. 1: Законодательство Древней Руси. С. 230–232.

[144] *Будовниц И. У.* Русская публицистика XVI века. С. 67–69; *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. С. 50.

[145] *Скрынников Р. Г.* Трагедия Новгорода. С. 16–20.

Зимин А. А. Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 76–79, 199; *Скрынников Р. Г.* Трагедия Новгорода. С. 24.

[147] *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. С. 54.

[148] *Бернадский В. Н.* Новгород и Новгородская замля в XV в. М.; Л., 1961. С. 320.

[149] *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. С. 65–66.

[150] «Слово кратко» в защиту монастырских имуществ: (Библиографические материалы, собранные Андреем Поповым, XXI, с предисловием А. Д. Григорьева) // ЧОИДР М., 1902. Кн. 2, отд. II. С. I–XXX, 1–68.

[151] Послания Иосифа Волоцкого / Подгот. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье. М.; Л., 1959. С. 144–145; *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. С. 65.

[152] *Павлов А. С.* Исторический очерк секуляризации церковных земель в России. Одесса, 1871. Ч. 1. С. 51.

[153] *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 84–85.

[154] *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. С. 48–51.

[155] *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. С. 2–3.

[156] Послание Геннадия Иоасафу // ПЛДР: Вторая половина XV века. М., 1982. С. 542.

[157] *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 79.

[158] *Сербина К. Н.* Очерки из социально-экономической истории русского города. С. 12.

[159] *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. С. 468–469; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 85.

[160] *Мордвинов И. П.* Старый Тихвин и Нагорное Обонежье: Исторический очерк. С. 9.

[161] Данная приписка, кстати, подтверждает дату, которая имеется в списке редакции *А* ИВ-414 и, по моему предположению, указывает на время первой литературной фиксации устного предания о тихвинской святыне.

[162] *Даль В.* Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., М., 1882. Т. 3. С. 317; *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. СПб., 1895. Т. 2. Стлб. 1200–1201.

[163] Послание Геннадия Иоасафу // ПЛДР: Вторая половина XV века. С. 542.

[164] Новгородская вторая летопись / Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 57.

Будовниц И. У. Русская публицистика XVI века. С. 53.

[166] Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 57, 141, 311.

[167] *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси XIV – начала XVI в. М.; Л., 1955. С. 383 (Приложения).

[168] *Кобрин В. Б.* Власть и собственность в средневековой России (XV–XVI вв.). М., 1985. С. 241.

[169] *Лев Филолог.* Житие Иосифа // ЧОИДР. М., 1903. Кн. 3, отд. II. С. 29.

[170] *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). С. 99, 114, 116.

[171] *Строев П. М.* Словарь библиологический и черновые к нему материалы / Приведен в порядок и издан под ред. Бычкова А. Ф. СПб., 1882. С. 142, 182.

[172] *Бычкова М. Е.* Состав класса феодалов России в XVI в.: Историко-генеалогическое исследование. С. 39–42.

[173] *Казакова Н. А.* Очерки по истории русской общественной мысли. Первая треть XVI века. С. 73–74; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 205–207.

[174] Сказание о Тихвинской Богоматери // Пролог: (март–август). 5-е изд. М., 1677. Л. 466 – 467 об.

[175] *Клосс Б. М.* Никоновский свод и русские летописи XVI–XVII веков. М., 1980.

[176] Там же. С. 83.

Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси: (XI–XVI вв.). Л., 1987. С. 175; *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). С. 233–238.

[178] *Зимин А. А.* Россия на пороге нового времени: (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). М., 1972. С. 246–248; *Замалеев А. Ф.* Философская мысль в средневековой Руси: (XI–XVI вв.). С. 176.

[179] *Филофей, старец.* Послание и великому князю Василию, в нем ж о исправлении крестнаго знамения и о содомском блуде // *Синицына Н. В.*

Третий Рим. Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). С. 358.

[180] *Дмитриева Р. П.* Волоколамские четьи сборники XVI в. С. 211, 215.

Дмитриева Р. П. Русский перевод XVI в. польского сочинения XV в. «Разговор магистра Поликарпа со смертью» // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. 19. С. 317.

[182] Новгородская вторая летопись // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 148; Воскресенская летопись // ПСРЛ. СПб., 1859. Т. 8. С. 272.

[183] Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 414–415.

Димитрий Ростовский. Жития святых. 7-е изд. М., 1796. Кн. 4: июнь–август. Л. 170 об. – 171.

[185] *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 214, 225.

[186] Там же. С. 181–182.

Скрынников Р. Г. Трагедия Новгорода. С. 25.

[188] История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1. С. 285; *Борисов Н. С.* Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. М., 1986. С. 119.

[189] *Лихачёв Н. П.* Моливдул с изображением Влахернитиссы // Сборник статей в честь акад. А. И. Соболевского: Статьи по славянской филологии и русской словесности. Л., 1928. С. 143; *Антонова В. И.* Неизвестный художник Московской Руси Игнатий Грек по письменным источникам // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 50.

[190] *Вагнер Г. К.* Проблема жанров в древнерусском искусстве. М., 1974. С. 118, 232–233.

[191] *Борисов Н. С.* Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. С. 185–188.

[192] История русской литературы. X–XVII веков / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. С. 169.

[193] *Бахтина О. Н.* К литературной истории Повести о Меркурии Смоленском: (Хронографическая и Минейная редакции) // Книга Сибири XVII – нач. XX в. Новосибирск, 1980. С. 164–171.

[194] История русской литературы: В 10 т. Т. 2, ч. 1: Литература 1220-х – 1580-х гг. С. 360–361.

[195] *Вагнер Г. К.* Проблема жанров в древнерусском искусстве. С. 233.

Борисов Н. С. Русская церковь в политической борьбе XIV–XV веков. С. 120.

[197] *Антонова В. И.* Неизвестный художник Московской Руси Игнатий Грек по письменным источникам. С. 570.

[198] *Ainalov D.* Geschichte der rusaischen Kunst: Bd. 1–2. Bd. 2: Geschichte der russischen Monumentalkunst zur Zeit des Groszfürstentums Moskau. Berlin; Leipzig, 1933. S. 91–92.

[199] *Антонова В. И.* Неизвестный художник Московской Руси Игнатий Грек по письменным источникам. С. 569.

[200] Там же. С. 569–570.

[201] *Лазарев В. Н.* Московская школа иконописи. М., 1971. С. 13.

Jääskinen A. The Icon of the Virgin of Tikhvin. S. 41.

[203] *Попов Г. В.* Художественная жизнь Дмитрова в XV–XVI вв. С. 69–70, 123.

[204] Там же. С. 124.

Тихомиров М. Н. Российское государство XV–XVII веков. М., 1973. С. 176; *Ивина Л. И.* Крупная вотчина северо-восточной Руси конца XV – первой половины XVI в. Л., 1979. С. 62.

Тихомиров М. Н. Российское государство XV–XVII веков. С. 156–157; *Зимин А. А.* Россия на рубеже XV–XVI столетий: (Очерки социально-политической истории). С. 236.

Попов Г. В. Художественная жизнь Дмитрова в XV–XVI вв. С. 105–106.

[208] *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). С. 106.

[209] Там же. С. 54.

Денисов Л. И. Православные монастыри Российской империи. М., 1908. С. 441.

[211] *Добронравов В. Г.* История Троицкого Данилова монастыря. Сергиев Посад, 1908. С. 10.

[212] *Зимин А. А.* Россия на пороге нового времени: (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). С. 224.

[213] *Свирелин А.* Переславский Троицкий Данилов монастырь. 2-е изд. Владимир, 1905. С. 12.

[214] *Бухарев И.* Чудотворные иконы пресвятой Богородицы: (история их изображения). М., 1901. С. 64; Историко-статистическое описание первоклассного Тихвинского Богородицкого Большого мужского монастыря, состоящего Новгородской епархии в г. Тихвине. 2-е изд. СПб., 1888. С. 92; *Свирелин А.* Переславский Троицкий Данилов монастырь. 2-е изд. Владимир, 1905. С. 12.

[215] *Смирнов С. И.* Житие преподобного Даниила, переяславского чудотворца, повесть о обретении мощей и чудеса его. М., 1908. С. VII–IX.

Житие Даниила // *Смирнов С. И.* Житие преподобного Даниила, переяславского чудотворца, повесть о обретении мощей и чудеса его. С. 11.

[217] Там же. С. 24.

[218] Там же. С. 31.

[9] Там же. С. 20–24.

[220] Новгородские летописи. СПб., 1879. С. 59, 62.

[221] *М. Е.* Состав класса феодалов России в XVI в.: Историко-генеалогическое исследование. С. 100.

Зимин А. А. Россия на пороге нового времени: (Очерки политической истории России первой трети XVI в.). С. 131, 407.

[223] Там же. С. 109.

[224] *Зимин А. А.* Крупная феодальная вотчина и социально-политическая борьба в России (конец XV–XVI в.). С. 44, 115–116.

[225] Житие Даниила // *Смирнов С. И.* Житие преподобного Даниила, переяславского чудотворца, повесть о обретении мощей и чудеса его. С. 30–31.

[226] Славяно-русские рукописи В. М. Ундольского, описанные в течение XVI столетия самим составителем и бывшим владельцем собрания, с № 1 по № 579, с прил. Очерка собр. рукописей В. М. Ундольского, в полном составе, А. Е. Викторова. М., 1870. С. 454–456; *Ухова Т. Е.* Миниатюры, орнамент и гравюры в собрании В. М. Ундольского: Кат. // Зап. отд. рукописей ГБЛ. Вып. 18. М., 1956. С. 107; *Грязина Л. П.* Дополнение к печатному описанию собрания В. М. Ундольского: Ф. 310: № 1–579 / ОР ГБЛ. М., 1975. Машинопись. С. 96.

[227] Описание рукописей: Ф. 181. ЦГАДА. М., б. г. Т.17. Машинопись.

[228] *Дмитриева Р. Д.* Светская литература в составе монастырских библиотек XV и XVI вв.: (Кирилло-Белозерского, Волоколамского монастырей и Троице-Сергиевой лавры) // ТОДРЛ. М.; Л., 1968. Т. 23. С. 143–170.

[229] *Филофей, старец.* Послание о злых днех и часех // ПЛДР: Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 452.

[230] Исследовательские материалы для «Словаря книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 39. С. 122, 147; *Лурье Я. С.* Генеалогическая схема летописей XI–XVI вв., включенных в «Словарь книжников и книжности Древней Руси» // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 40. С. 203.

[231] Исследовательские материалы для «Словаря книжников»... С. 136; *Лурье Я. С.* Генеалогическая схема летописей XI–XVI вв. С. 203.

[232] Новгородская четвертая летопись // ПСРЛ. Т. 4, ч. I, вып. 3. Л., 1929. С. 542–543. Ср.: Софийские летописи // ПСРЛ. Т. 6. СПб., 1853. С. 283.

[233] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания (не вошедших в описание А. В. Горского и К. И. Невоструева). М., 1973. Ч. 2. С. 70.

Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1894. Ч. 4. С. 78–82.

Архангельское собрание: Описание / ОР БАН. Л., б. г. Рукопись.

Музейное собрание рукописей. Ф. 178: Описание / ОР ГБЛ. М., 1971. Т. 5. Машинопись. С. 250–252.

Востоков А. Х. Описание русских и словенских рукописей Румянцевского Музеума. СПб., 1842. С. 776–779; *Майкова К. А. и др.* Собрание Н. П. Румянцева. Ф. 256: Дополнения и уточнения к описи А. Х. Востокова «Описание русских и словенских рукописей Румянцевского Музеума» (СПб., 1842) и описание художественных украшений рукописей / ОР ГБЛ. М., 1975–1977. Машинопись. С. 96.

[238] *Протасьева Т. Н.* Описание рукописей Синодального собрания. С. 97.

[39] Там же.

Основное собрание русских рукописных книг: Описание / ОР ГПБ. Л., б. г. Машинопись.

[241] *Родосский А.* Описание 432-х рукописей, принадлежащих Санкт-Петербургской Духовной Академии и составляющих ее первое по времени собрание. СПб., 1894. С. 253–256.

[242] *Бычков А. Ф.* Описание церковно-славянских и русских рукописных сборников императорской Публичной библиотеки. СПб., 1882. Ч. 1. С. 86–92.

[243] Рукописное собрание Архива. Ф. 188: Описание / ЦГАДА. М., б. г. Оп. 1. Рукопись.

[244] Краткое сообщение об этом событии есть в Новгородской второй летописи // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. III. С. 151.

[245] ПСРЛ. Т. 4, ч. 1. вып. 3. Л., 1929. С. 539–540. Ср. с текстом Новгородской третьей летописи: «В лето 7023. Поставили Новгородские области церковь каменную на Тихвине в монастыре, повелением государя и великаго князя Василия Иоанновичя всея Росии; а священа бысть на праздник Успения пресвятыя Богородицы; а нарядник был Димитрий Сырков; благословением просвященнаго Варлаама митрополита, строена монастырскою казною» // ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 247.

Сергий, арх. Полный месяцеслов Востока. Т. 2: Святой Восток. 2-е изд. Владимир, 1901. С. 243.

[247] *Розов Н. Н.* Опись собрания Кирилло-Белозерской библиотеки / ОР ГПБ. Л., 1983. Машинопись. С. 304.

[248] Общество любителей древней письменности: Собрание / ОР ГПБ. Л., 1966. Оп. 1. Машинопись. С. 45.

[249] Описание рукописного отделения библиотеки АН СССР М.; Л., 1951. Т. 4, вып. 1. С. 121–125.

[250] Музейное собрание рукописей. Ф. 178: Описание / ОР ГБЛ. М., 1969. Т. 4. Машинопись. С. 546–547.

Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей. Ч. 3. С. 44.

Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Казань, 1885. Ч. 2. С. 544–545.

Георгиевский Г. П. Собрание Н. С. Тихонравова. I: Рукописи / Имп. Московский и Румянцевский музей. М., 1913. С. 103–105.

[254] Собрание И. М. Фадеева. Ф. 312: Описание / ОР ГБЛ. М., 1970. Машинопись. С. 36–40.

Музейное собрание рукописей. Т. 3. С. 108–111.

[256] Собрание И. М. Фадеева. С. 34–36.

Описание рукописного отделения библиотеки АН СССР. Т. 4, вып. 1. С. 203–206.

[258] Исправлено по другим спискам.

В этот праздник действительно совершался чин водоосвящения – см. *Никольский К.* Пособие к изучению Устава богослужения Православной Церкви. 3-е изд. СПб., 1874. С. 508.

Лебедев А. П. Исторические очерки состояния Византийско-восточной церкви от конца XI до середины XV века. От начала Крестовых походов до падения Константинополя в 1453 г. / Науч. ред., библ. и имен. указ. М. А. Морозова. СПб.: Алетейя, 1998. С. 219–221.

[261] *Прохоров Г. М.* Повесть о Митяе: Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Л., 1978. С. 8.

Успенский Ф. И. История Византийской империи: Отдел VI. Комнины; Отдел VII. Расчленение империи; Отдел XVIII. Ласкари и Палеологи. Восточный вопрос / Сост. Л. В. Литвинова. М.: Мысль, 1997. С. 554–582; *Васильев А. А.* История Византийской империи: От начала крестовых походов до падения Константинополя / Вступ. ст., прим., науч. ред., перев. с англ. и имен. указ. А. Г. Грушевского. СПб.: Алетейя, 1998. С. 275–278.

[263] *Кириллин В. М.* Западный мир в восприятии Симеона Суздальского и его современников – участников Ферраро-Флорентийского собора // Древнерусская литература: тема Запада в XIII–XV вв. и повествовательное творчество. М.: Азбуковник, 2002. С. 105, 134.

[264] *Синицына Н. В.* Третий Рим: Истоки и эволюция русской средневековой концепции (XV–XVI вв.). М., 1998. С. 269–322.

Книга о Тихвинской Богоматери // ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 804/1259. 1695 г. Гл. 18–19.

Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. С. 276.

[267] Там же. С. 278.

Кириллин В. М. Символика чисел в литературе Древней Руси (XI–XVI века) СПб.: Алетейя, 2000.

Леонид, архим. Систематическое описание славяно-российских рукописей. Ч. 4. С. 202–207.

[270] Музейное собрание рукописей. Т. 4. С. 546–547.

Бычков А. Ф. Указ. соч. Ч. I. С. 161–180.

Грязина Л. П. и др. Опись фонда № 310: Собрание В. М. Ундольского / ОР ГБЛ. М., 1975. Т. 2. Машинопись. С. 25–27.

[273] Там же. С. 46–51.

Розов Н. Н. Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV века // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 215.

Лурье Я. С. Повесть о белом клобуке // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 214–215.

«Грамота, утвержденная о белом клобуке митрополиче» – Дополнения к Никоновской летописи // ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 13. С. 379; *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 1. М., 1996. С. 334.

[277] *Кириллин В. М.* «Повесть о новгородском белом клобуке»: время происхождения и соотношение первых редакций. С. 422–429.

[278] *Брюсова В. Г., Щапов Я. Н.* Новгородская легенда о Мануиле царе Греческом // Византийский временник. М., 1971. № 32. С. 88.

[279] ПСРЛ. СПб., 1841. Т. 3. С. 211–212.

Смирнова Э. С. «Спас Златая риза». К иконографической реконструкции чтимого образа XI века // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. М., 1996. С. 162.

[281] См. вариант этой статьи: *Буслаев Ф. И.* Исторические очерки... Т. 2. С. 297–298 (*Он же.* Древнерусская литература... С. 244).

[282] *Иванов А. И.* Литературное наследие Максима Грека: Характеристика. Атрибуция. Библиография. Л., 1969. С. 185.

[283] *Кирпичников А. И.* Русское сказание о Лоретской Богоматери. М., 1896.

[284] Икона Божией Матери «Прибавление ума» / Авт.-сост. Е. Лукьянов и А. Трофимов. 2-е изд. М.: Паломник, 2001. С. 77–78.

[285] *Филарет* (*Гумилевский*), *архиеп.* Историческое учение об отцах Церкви. СПб., 1859. Т. 3. С. 152–154.

[286] Книга степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21, ч. 1. СПб., 1908. С. 171 (вторая степень, глава 6).

[287] *Гарднер И. А.* Богослужебное пение Русской Православной Церкви: Сущность. Система. История. Сергиев Посад, 1998. С. 450–453, 469–486.

[288] *Серебрянский Н. И.* Очерки по истории монастырской жизни в Псковской земле. М., 1908. С. 545–552.

[289] *Охотникова В. И.* Григорий // СККДР. Вып. 2, ч. 1: А–К. Л., 1988. С. 172–173; *Она же.* Повесть о Псково-Печерском монастыре // СККДР. Вып. 2, ч. 2. С. 269–270.

Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Иверской // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 362–363.

[291] *Шмидт С. О.* Сказания об Афонских монастырях в новгородской рукописи XVI века // Древнерусская литература и ее связи с новым временем. М., 1967. С. 358–360.

Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. С. 196.

Буланин Д. М. Сказание о иконе Богоматери Иверской. С. 363.

Буланин Д. М. Повесть о Ватопедском монастыре // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 227–228.

Шмидт С. О. Указ. соч. С. 361–362.

Иванов А. И. Литературное наследие Максима Грека. С. 197.

[297] *Буланин Д. М.* Повесть о Ватопедском монастыре. С. 226.

[298] *Дмитриева Р. П.* Ермолай-Еразм (Ермолай Прегрешный) // СККДР Вып. 2, ч. 1. С. 221, 223.

[299] Повесть о Петре и Февронии / Подг. текстов и исслед. Р. П. Дмитриевой. Л., 1979. С. 325–326.

Макарий (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, ч. 2. М., 1996. С. 19, 38.

[301] *Ebbinghaus A.* Die altrussischen Marienikonen-Legenen. S. 188–193.

Л[*еонид*], *архим.* Сказания и повести о святых чудотворных иконах // Русский архив. 1881. Кн. 2. С. 5–16; *Некрасов И. С.* Сказание о явлении иконы Оковецкой Богородицы (на русском и славянском языках) // Записки Новороссийского ун-та. Одесса, 1894. Вып. 62. С. 181–194. См. также: Памятники литературы древней Твери / Сост. В. З. Исаков. Тверь, 2002. С. 101–105.

[303] Московские соборы на еретиков XVI века в царствование Ивана Васильевича Грозного / Сост. О. Бодянский // ЧОИДР. 1847. Кн. 3, отд. 2 С. 1–3.

[304] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4, 1. С. 140–141; *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Перв. полов. т. М., 1997. С. 822–823.

[305] Московские соборы на еретиков XVI века... С. 9–23.

Макарий (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 4. ч. 1. С. 146–147; *Голубинский Е.* Указ. соч. С. 841–844.

[307] *Макарий* (*Булгаков*). История Русской Церкви. Кн. 6. М., 1996. С. 34–36, 642; *Синицына Н. В.* Русская Церковь в период автокефалии; учреждение Патриаршества // Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 78.

[308] Основательный обзор литературы по этому поводу: *Макарий* (*Веретенников*), *архим.* Московский митрополит Макарий и его время: Сб. статей. М., 1996. С. 202–212 («Собор 1554 г. и его решения»).

См., например, в вышеупомянутом древнерусском рукописном сборнике 1423 г. (РГБ. Ф. 304 [I]. № 167. Л. 478–498). Здесь, в начале

текста «Сказания о иконе Римляныне» есть две памятные приписки: «906 окт. 2» и «906 окт. 13. О, Всепречистаа, молю тя, молю: помози ми, сие производившему начертати, к тебе оуповаа» — из коих следует, что работа над протографом данного списка памятника велась в октябре 1397 г. «Сказание» известно и по другим рукописям.

[*Kulakovskij S.*] Legenda o obrazie Matki Boskiej Rzymskiej w literaturze staroruskiej. Warszawa, 1926; *Кулаковский С.* Состав сказания о чудесах иконы Богоматери Римляныни // Сборник статей в честь А. И. Соболевского. Л., 1928. С. 470–475; *Шалина И. А.* Лиддская-Римская икона Богоматери и иконографический архетип Тихвинской иконы // Чудотворная икона Тихвинской Богоматери: иконография – история – почитание: Научн. конф.: Тез. докладов. С. 33–34.

[311] Патриаршая, или Никоновская летопись // ПСРЛ. Т. 9. М., 1965. С. 13.

[312] Книга Степенная царского родословия // ПСРЛ. Т. 21, ч. 1. СПб., 1908. С. 35–36.

[313] Там же. С. 64.

[314] *Клосс Б. М.* Летопись Никоновская // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 49.

[315] ГИМ. Собр. Уварова. № 373/1258/549. XVII в. Л. 91–93; *Димитрий Ростовский.* Жития святых. 7-е изд. М., 1796. Кн. 4: июнь—август. Л. 176.

[316] Имеется в виду текст синаксарного чтения на Утрене первой недели Великого поста: «И дванадесяте лет (Феофил. – *В. К.*) самодовольствовав, и чревным недугом объят быв, расторгнутися хотяше от живота: уста его презельно отверзошася, яко же и самем утробам внутренним явитися. Царица же Феодора, белезненна о приключившемся бывши, едва ко сну обращается и во сне виде Пречистую Богородицу, Младенца объемшу превечнаго, обстоиму пресветлыми ангелы, Феофила же, сея мужа, от тех биема и уничижаема. Яко убо отиде от нея сон, и Феофил, мало в себе пришед, возопи: "Увы мне окаянному, святых ради икон биен есмь!" Абие полагает верху его царица богородичный образ, молящеся Сей со слезами. Феофил, сице имый, видев некоего от предстоящих, носяща енколпий (набедренник. – *В. К.*), похитив от него, облобызаше. И абие на иконы шатавшаяся уста и безстудно зинувый гортань в первый чин устрояшеся, и от содержащия беды и нужды преста и усну, быти исповедав добро святыя иконы почитати» (Триодь постная. Изд. Московской Патриархии. М. 1992. Л. 148–148 об.). Текстуально близкий рассказ читался в «Сказании об императоре Феофиле», известном на Руси по «Летописцу Еллинскому и Римскому» (Летописец Еллинский и Римский. Т. 1: Текст. СПб., 1999. С. 451–452), по «Хронике Георгия Амартола» и другим древнерусским историографическим обзорам (Летописец Еллинский и Римский. Т. 2:

Комментарий и исследование О. В. Творогова. СПб., 2001. С. 170–173).

[317] Служба явлению Тихвинской иконы Богоматери. М., 1661/1665; Служба явлению Тихвинской иконы Богоматери // Минеи: Месяц июнь. М., 1691; Служба явлению Тихвинской иконы Богоматери. М., 1777. Текст «Службы» см. также в издании: Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской / Предисл., пер., комм. Е. В. Крушельницкой. СПб.: Издат. дом «Русская Симфония», 2004. С. 145–166.

[318] Ф. 550. Основное собрание русских рукописных книг. Описание. Б. м. и г. Машинопись.

Абрамович Д. И. Софийская библиотека. СПб., 1910. Вып. 3. С. 186–204; Софийская библиотека (инвентарь). № 134–1575: Описание / ОР ГПБ. Л., б. г. Машинопись. С. 932–934.

Моисеева Г. Н. Житие новгородского архиепископа Серапиона // ТОДРЛ. М.; Л., 1965. Т. 21. С. 147–165; *Дмитриева Р. П.* Житие новгородского архиепископа Серапиона как публицистическое произведение XVI в. // ТОДРЛ. Л., 1988. Т. 41. С. 364.

[321] *Толстой М.* Святыни и древности Пскова. М., 1861; *Строев П.* Списки иерархов и настоятелей монастырей Российской Церкви. СПб., 1877. Стб. 379.

Обобщение результатов исследований по данной проблематике содержится в статье: *Пашуто В. Т.* Возрождение Великороссии и судьбы восточных славян // *Пашуто В. Т., Флоря Б. Н., Хорошкевич А. Л.* Древнерусское наследие и исторические судьбы восточного славянства. М., 1982. С. 54–62 (глава: Культурное возрождение Великороссии и роль древнерусского наследия). Интересный анализ истории формирования и сути теории «преемственности власти» представлен также в кн.: *Карташев А. В.* Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959. Т. I. С. 367–379, 387–398.

Стремоухов Д. Москва – третий Рим: источники доктрины // Из истории русской культуры. Т. II, кн. 1. Киевская и Московская Русь / Сост. А. Ф. Литвина, Ф. Б. Успенский. М.: Языки славянской культуры, 2002. С. 431, 437.

[324] Послание о злых днех и часех // ПЛДР Конец XV – первая половина XVI века. М., 1984. С. 252.

Слово о Вавилоне, о трех отрок... // ПЛДР Вторая половина XV века. М., 1982. С. 182–186.

[326] Сказание о великих князех владимирских Великиа Русия // ПЛДР Конец XV – первая половина XVI века. С. 422–434.

[327] Повесть о новгородском клобуке // ПЛДР. Середина XVI века. М., 1985. С. 198–232.

[328] *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым: По материалам рукописной певческой книги XI–XIX вв. «Стихирарь месячный». СПб., 1994. С. 225–240.

Щенникова Л. А. Чудотворная икона «Богоматерь Владимирская» как «Одигитрия евангелиста Луки» // Чудотворная икона в Византии и Древней Руси. С. 269, 271, 276–281.

[330] *Жучкова И. Л.* Сказание о иконе Богоматери Владимирской // СККДР Вып. 2, ч. 2. С. 360–362; *Гребенюк В. П.* Икона Владимирской Богоматери и духовное наследие Москвы. М., 1997. С. 81–110.

Буслаев Ф. И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. С. 266–278.

[332] *Иванова И. А.* Летописные сведения об иконе «Богоматерь Тихвинская». С. 243.

Иванова И. А. Икона Тихвинской Богоматери. С. 429–430.

[34] *Jääskinen A.* The Jkon of the Virgin of Tikhvin. Helsinki, 1976. P. 46.

[335] Там же. Р 48.

Покровский Н. В. Сийский иконописный подлинник // ОЛДП. СПб., 1896. ПДП. Т. 113, вып. 2. С. 52.

[37] *Сергий, архиеп.* Полный месяцеслов Востока. Владимир, 1901. Т. 2: Святой Восток. С. 289–291 (Заметки).

[38] *Розов Н. Н.* Повесть о новгородском белом клобуке как памятник общерусской публицистики XV в. // ТОДРЛ. М.; Л., 1953. Т. 9. С. 205.

[339] *Кириллин В. М.* «Повесть о новгородском белом клобуке»: время происхождения и соотношение первых редакций. С. 406–407.

Кондаков Н. П. Византийские церкви и памятники Константинополя. Одесса, 1886.

[341] Книга Паломник: Сказание мест святых во Цареграде Антония архиепископа Новгородского в 1200 г. / Под ред. Х. М. Лопарева // Православный палестинский сборник. СПб., 1899. Т. 17, вып. 3. С. 21.

[342] Повесть о взятии Царъграда крестоносцами в 1204 году // ПЛДР: XIII век. М., 1981. С.112.

[343] Хождение Игнатия Смольянина 1389–1405 гг. Под ред. С. В. Арсеньева // Православный палестинский сборник. СПб., 1887. Т. 4, вып. 3. С. 11.

[344] Хождение Стефана Новгородца // *Сперанский М. Н.* Из старинной новгородской литературы XIV в. Л., 1934. С. 50–59.

[345] Новгородская 4-я летопись // ПСРЛ. Л., 1925. Т. 4, ч. 1, вып. 2. С. 376.

[346] Хождение инока Зосимы 1419–1422 гг. / Под. ред. Х. М. Лопарева // Православный палестинский сборник. СПб., 1889. Т. 8, вып. 3. С. 1–27.

[347] Хождение Стефана Новгородца. С. 54–55.

[348] См., например, приведенную выше цитату из «Сказания о Владимирской иконе Богоматери» по «Степенной книге».

[349] Служба явлению иконы Богоматери Тихвинской. М., 1661/1665. Л. 23.

[350] Книга степенная царского родословия: Ч. 2 // ПСРЛ. СПб., 1913. Т. 21, 2-я половина. С. 435–436.

[351] ГИМ, собр. А. С. Уварова, № 1256/51, XVII в., 198 л. (см.: *Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А. С. Уварова: В 4 ч. М., 1893. Ч. 2. С. 505).

[352] ГИМ, Синодальное собр. № 965/542, сборник XVII в. Л. 173–258, главы 19 (Л. 231 об. – 243), 20 (Л. 243 – 248 об.), 20а (Л. 349–257). См. также: *Татарский И.* Симеон Полоцкий: (Его жизнь и деятельность): Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886. С. 141.

[353] *Димитрий Ростовский.* Жития святых. 7-е изд. М., 1796. Кн. 4: июнь–август. Л. 168 об. – 177.

[354] Там же. Л. 176.

[55] Там же. Л. 176 – 176 об.

[56] Там же. Л. 177 – 177 об.

[57] Там же. Л. 177 об. – 179 об.

[358] Там же. Л. 180.

Енин Г. П. Сказание о осаде Тихвинского монастыря шведами в 1613 г. // СККДР. Вып. 3, ч. 3. С. 425–428.

Книга о Тихвинской Богоматери. – ГИМ. Собр. А. С. Уварова. № 804/1259. 1695. 422 л.

[361] [*Иродион Сергеев*]. Сказание о чудесах Тихвинской иконы Богородицы / ОЛДП. СПб., 1892. Т. 101. Факсимиле. См. также: *Шалина И. А.* Тихвинский иконописец Родион Сергеев и вопросы монастырского иконописания XVII века // Филевские чтения, 1999. М., 1999. С. 93–94.

[362] ГИМ. Синодальное собр. № 965/542. XVII в. Л. 173–258 (автограф Симеона Полоцкого); *Татарский И.* Симеон Полоцкий. (Его жизнь и деятельность): Опыт исследования из истории просвещения и внутренней церковной жизни во вторую половину XVII века. М., 1886. С. 141.

Димитрий Ростовский. Указ. соч. Кн. 4. Л. 168 об. – 177.

[364] *Бухарев И.* Чудотворные иконы Пресвятой Богородицы. С. 84–87.

[5] Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1910. С. 151, 242, 390–393, 494.

[366] *Николаева Т. Е.*, *Судариков В. А.*, *Чапнин С. В.* Православная Москва: Справочник монастырей и храмов. М., 2001. С. 25, 162–164.

Строев П. М. Библиологический словарь и черновые к нему материалы. СПб., 1882. С. 118–119; *Спасский Ф. Г.* Русское литургическое творчество: (по современным минеям). Париж: YMCA, 1951. С. 135–140.

[368] Честь и слава Богоматери. Вып. 3: Тихвинская икона. М., 1994. С. 49–51.

[369] *Коняев Н.* Тихвинская чудотворная икона Пресвятой Богородицы. Обретение. История. Возвращение. СПб., 2004. С. 50–65.

[370] *Гарклавс Александр, прот.* История Тихвинской иконы Божией Матери (1941–2003) / Пер. с англ. Э. В. Бордовской // София. № 2. Новгород, 2004. С. 20–26.

[371] Служба явлению иконы Пресвятыя Владычицы нашея Богородицы и Приснодевы Марии Тихфинския // Книга об иконе Богоматери Одигитрии Тихвинской. С. 160.